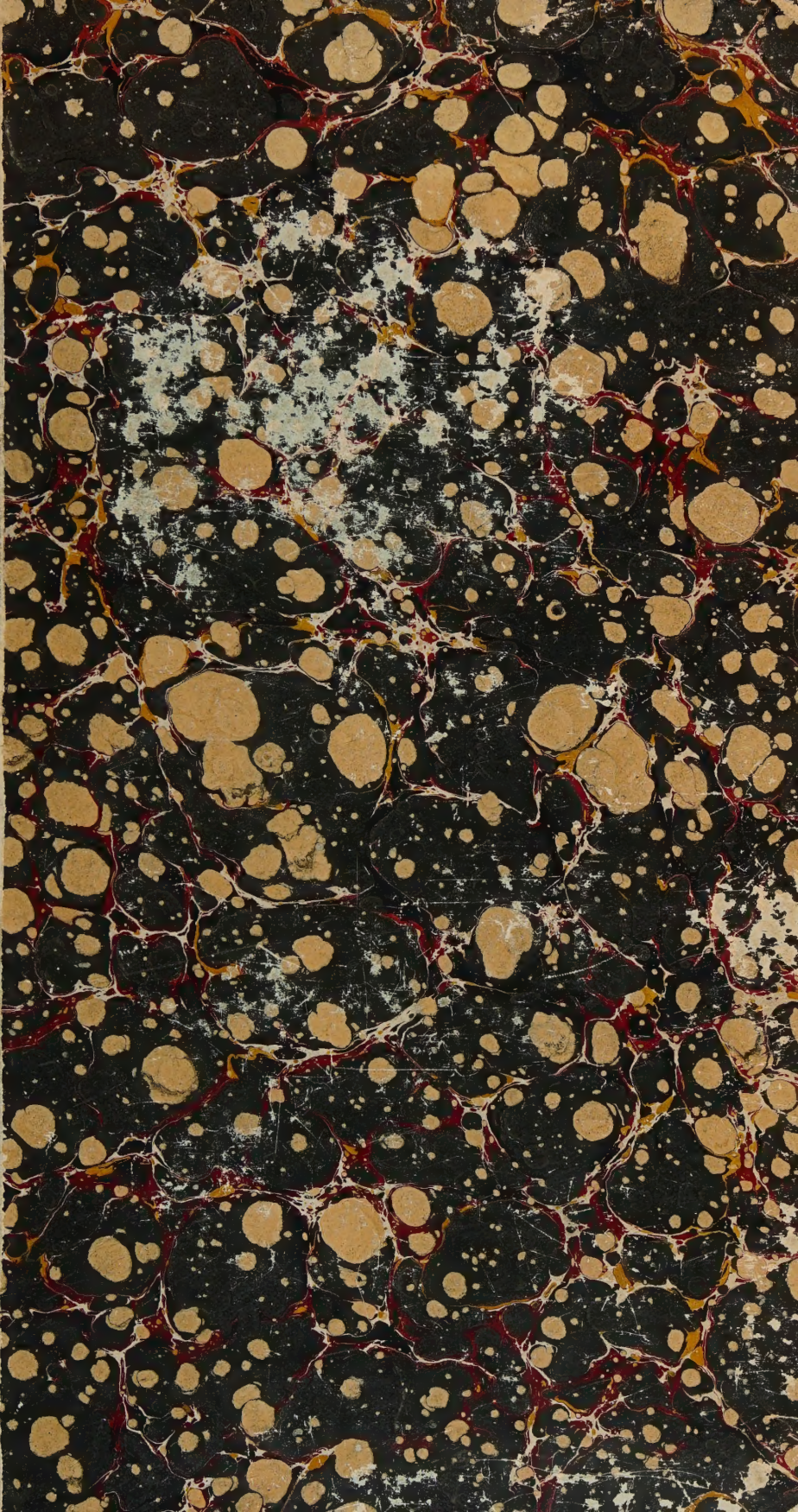




Class *407* Book *60*
15379
248
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LITURGIEGESCHICHTLICHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

DR. P. KUNIBERT MOHLBERG, BENEDIKTINER DER ABTEI MARIA LAACH
UND DR. ADOLF RÜCKER, PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER I. W.

HEFT 24

ALTCHRISTLICHE
TOTENGEDÄCHTNISTAGE UND
IHRE BEZIEHUNG ZUM JENSEITS-
GLAUBEN UND TOTENKULTUS
DER ANTIKE

VON

EMIL FREISTEDT

DR. THEOL.



MÜNSTER IN WESTF. 1928

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

31
470
.174
1924

VERÖFFENTLICHUNGEN DES VEREINS ZUR PFLEGE DER
LITURGIEWISSENSCHAFT E. V. (SITZ: MARIA LAACH)

LITURGIEGESCHICHTLICHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN
JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT

LITURGIEGESCHICHTLICHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

DR. P. KUNIBERT MOHLBERG, BENEDIKTINER DER ABTEI MARIA LAACH
UND DR. ADOLF RÜCKER, PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER I. W.

HEFT 24

ALTCHRISTLICHE
TOTENGEDÄCHTNISTAGE UND
IHRE BEZIEHUNG ZUM JENSEITS-
GLAUBEN UND TOTENKULTUS
DER ANTIKE



MÜNSTER IN WESTF. 1928
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

ALTCHRISTLICHE
TOTENGEDÄCHTNISTAGE UND
IHRE BEZIEHUNG ZUM JENSEITS-
GLAUBEN UND TOTENKULTUS
DER ANTIKE

VON

EMIL FREISTEDT

DR. THEOL.

MÜNSTER IN WESTF. 1928

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

85859

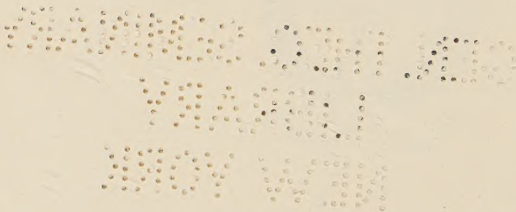
BL
470
.F74
1924

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 1 Septembris 1928.

No. 5385

Vicarius Episcopi Generalis.
De mand.
gez. Peters
Cons. eccles.



*DEM GEDÄCHTNIS
MEINES BRUDERS JULIUS
(† 24. II. 1921.)*

und

*MEINER SCHWESTER WILHELMINE
(† 25. II. 1898.)*

zum

*siebenten bzw. dreißigsten Jahrestage
ihres Todes*

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung ist herausgewachsen aus einer Arbeit, die ich als Teilnehmer des religionsgeschichtlichen Seminars der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster im Wintersemester 1920 anfertigen durfte. Sie trug damals den Titel: „Die Totenmesse am dritten Tage“. Im Verlaufe der Untersuchung stellte sich die Notwendigkeit heraus, den dritten Tag in Zusammenhang mit den übrigen Totengedächtnistagen zu behandeln, wobei die Frage des Jahresgedächtnisses noch zurückgestellt werden konnte. In dieser erweiterten, jetzt vorliegenden Form hat dann die Arbeit der genannten Fakultät im Herbst 1924 als Promotionsschrift vorgelegen.

Die Anregung zur Untersuchung verdanke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Universitätsprofessor Dr. F. J. Dölger. Daß er ihr auch weiterhin regste Anteilnahme und Förderung zuteil werden ließ, davon zeugen die vielen Hinweise innerhalb der Arbeit. Ihm möchte ich darum an erster Stelle meinen aufrichtigsten Dank aussprechen. An zweiter Stelle habe ich zu danken Herrn Universitätsprofessor Dr. A. Donders, der in den damaligen schwierigsten wirtschaftlichen Zeiten in Zusammenarbeit mit meinem damaligen Ortspfarrer, Sr. Bischöflichen Gnaden Herrn Weihbischof Dr. Josephus Hammels, Köln, mir die Möglichkeit gab, ein Jahr mich ausschließlich diesen religionsgeschichtlichen Studien zu widmen. Dank auch den Herausgebern der Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen, Herrn P. Dr. C. Mohlberg und Herrn Universitätsprofessor Dr. A. Rücker, welche die Arbeit in diese Sammlung aufnahmen, mir bei der Drucklegung manche Steine aus dem Wege räumten und mich zusammen mit Herrn Studienrat Professor J. Mertens, Köln, und meinem Bruder, Subdiakon Dr. H. Freistedt, bei der Korrektur unterstützten.

Die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, Berlin, hat eine größere Geldsumme bereitgestellt, wodurch die Drucklegung des Buches ermöglicht wurde. Ihr sei auch an dieser Stelle für die Unterstützung aufrichtigster Dank gesagt.

Köln-Ehrenfeld, im September 1928.

Emil Freistedt.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
§ 1. Totengedächtnistage in der griechischen, griechisch-syrischen, palästinensischen und armenischen Kirche	1
§ 2. Totengedächtnistage im christlichen Ägypten und in den syrischen Nationalkirchen	16
§ 3. Totengedächtnistage im Abendlande. <i>missa in die obitus seu depositionis</i>	27
§ 4. Totengedächtnistage in der mailändischen und mozarabischen Liturgie. Die Beziehungen zwischen mailändischer und griechischer Totenliturgie	47
§ 5. Der jüdisch-parsische Volksglaube vom dreitägigen Verweilen der Seele beim Leibe und seine Bedeutung für den volkstümlichen christlichen Jenseitsglauben	53
§ 6. Die drei Tage nach dem Tode im orientalischen und griechischen Totenkult	73
§ 7. Das Totenopfer am dritten Tage im griechischen Totenkult . .	90
§ 8. Das Totenopfer am neunten Tage nach dem Tode im griechischen Totenkult und seine Beziehung zum Reinigungsopfer am zehnten Tage im Parsismus	119
§ 9. Das Totenopfer am neunten Tage im römischen Totenkult. <i>novemdiale sacrum, feriae denicales</i>	127
§ 10. Die Beurteilung des Totenkultes im Abendlande und Morgenlande	146
§ 11. Der siebente Tag nach dem Tode in vorchristlicher Zeit	150
§ 12. Der dreißigste Tag als Totengedächtnistag. Die Beziehungen Hekates, Hermes, Apollons zum antiken Totenkult	161
§ 13. Der vierzigste Tag nach dem Tode als Totengedächtnistag . .	172
§ 14. Die sog. physiologische Erklärung der Totengedächtnistage . .	179
§ 15. Die eschatologische Bedeutung des vierzigsten Tages. Der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Physiologie	190
Verzeichnis der Schriftstellen	198
Register	199

Verzeichnis der Abkürzungen.

- AAA = Acta apostolorum apocrypha.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AASS = Acta Sanctorum Bollandiana.
BKV = Bibliothek der Kirchenväter.
CIG = Corpus inscriptionum graecarum.
CIL = Corpus inscriptionum latinarum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
IG = Inscriptiones graecae.
KG = Kirchengeschichte.
LF = Liturgiegeschichtliche Forschungen.
LQ = Liturgiegeschichtliche Quellen.
MEL = Monumenta ecclesiae liturgica.
PA = Patres apostolici.
PG = Patrologia graeca.
PL = Patrologia latina.
RE = Realenzyklopädie.
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.
TUNF = Texte und Untersuchungen. Neue Folge.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft.
-

§ 1.

Totengedächtnistage in der griechischen, griechisch-syrischen, palästinensischen und armenischen Kirche.

Zu den Fragen, die wohl von jeher die Menschheit beschäftigt haben, gehört die Frage, ob die Seele des Menschen nach dem Tode ein vom Leibe getrenntes Dasein führt. Aus der Bejahung dieser Frage ergibt sich als Folgerung das Verlangen, das schon in der Natur des Menschen begründet liegt, mit einem Toten in gewisser Beziehung in Verbindung zu bleiben, seiner zu bestimmter Zeit zu gedenken, ihm sogar gegebenenfalls zu Hilfe zu kommen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß auch das Christentum bei seiner starken Betonung des Jenseits schon früh dem Gedanken des Totengedächtnisses Rechnung getragen hat. Ein ausgebildetes eucharistisches Totengedächtnis kennt schon die Drusianageschichte der apokryphen *Johannesakten*, die um 150—180 n. Chr. in Kleinasien, also im Gebiete der griechischen Kirche, verfaßt wurde. Dort heißt es, nachdem über den Tod der Drusiana und die sich daran anschließenden Ereignisse berichtet wurde: „Am nächsten Tage kommt Johannes mit Andronikos und den Brüdern beim Morgenrauen zum Grabe, da Drusiana ihren dritten Tag hatte, damit wir dort (das) Brot brächen¹.“ Aus dem Berichte über die mit dem Tode der Drusiana zusammenhängenden Ereignisse ist nicht ersichtlich, ob Drusiana gleich am Todestage oder am darauffolgenden Tage beigesetzt wurde. F. J. Dölger hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Bestattung gleich am Todestage zu denken ist². Er stützt sich dabei auf die übrigen in den

¹) *Acta Johannis* 72. AAA II 1 S. 186 Z. 4ff. (ed. Bonnet).

²) F. J. Dölger, IXΘΥΣ II, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen im Christentum* (Münster 1922) 555ff.

Johannesakten erzählten Todesfälle, die alle eine Bestattung am Todestage voraussetzen. Vielleicht liegt hierbei eine kleinasiatische Landessitte zugrunde, die eine Bestattung am Todestage forderte. Das scheint auch der Roman des Xenophon von Ephesus von Abrokomas und Antheia zu bestätigen, der mit den Johannesakten vermutlich Heimat und Entstehungszeit gemeinsam hat³. Dort wird gesagt, daß die für tot gehaltene Antheia gleich am Morgen nach der Nacht, in der sie vermeintlich starb, beigesetzt wurde⁴. Ist also auch in der Drusianageschichte eine Bestattung am Todestage vorausgesetzt, so besitzen wir in dem oben erwähnten Texte einen Beleg dafür, daß man um 150—180 n. Chr. in Kleinasien die Sitte kannte, am dritten Tage nach einem Todesfalle, der zugleich der dritte Tag nach der Bestattung war, am Grabe des Gestorbenen zusammenzukommen, um „das Brot zu brechen“.

Der Ausdruck „Brot brechen“ in diesem Zusammenhange ist von der Feier der Eucharistie zu verstehen, wenn er auch sonst an sich neutral ist⁵. Nach dem Berichte über die Auferweckung des Kallimachos, der Drusiana und des Verwalters Fortunatus heißt es nämlich in Kapitel 85 der Akten: „Nach diesen Worten betete Johannes, nahm ein Brot, brachte es in den Grabbau, um es zu brechen und sprach⁶:“ Es folgt nun ein längerer eucharistischer Lobpreis. Danach fährt die Erzählung fort: „Nachdem er so gebetet und den Lobpreis gesprochen und alle Brüder an der Eucharistie des Herrn hatte teilnehmen lassen, verließ er das Grab⁷.“ Daraus geht also deutlich hervor, daß unter „Brot brechen“ hier die Feier der Eucharistie zu verstehen ist.

Nach der Erzählung ist Drusiana schon vor Beginn der eucharistischen Feier von den Toten auferweckt worden. Daher liegt streng genommen ein Totengedächtnis nicht mehr vor. Ein solches ist jedoch beabsichtigt; denn es ist deutlich gesagt, daß Johannes und die anderen Christen zum Grabe gehen, weil Drusiana „ihren dritten Tag hatte“. Die Ungezwungenheit, mit der diese liturgische Feier hier erzählt wird, läßt vermuten, daß

³) Vgl. E. Rohde, *Der griechische Roman*² 421 und 423.

⁴) Xenophon von Ephesus, Τῶν κατὰ Ἀνθεῖαν καὶ Ἀβροκόμην Ἐφεσιακῶν III, 7, 4 S. 368 Z. 1ff. (ed. Hercher).

⁵) Vgl. F. J. Dölger, a. a. O. 566f.

⁶) *Acta Johannis* 85 AAA II 1 S. 193 Z. 1f. (ed. Bonnet).

⁷) *Acta Johannis* 86 AAA II 1 S. 193 Z. 13f. (ed. Bonnet).

zur Zeit der Abfassung der Johannesakten, also etwa 150—180 n. Chr., die Sitte, am dritten Tage nach einem Todesfalle am Grabe eine eucharistische Feier zum Gedächtnis des Toten zu veranstalten, schon ganz geläufig war.

Die Feier der Eucharistie findet nach unseren Texten am Grabe der Drusiana, näherhin in der hier vorausgesetzten Grabanlage, statt. Die *Johannesakten* unterscheiden genau zwischen dem *μνήμα* bzw. *μνημείον*, dem Familiengrabbau, einem größeren Raum, der verschließbar ist⁸, und dem *τάφος*, dem eigentlichen Grabe innerhalb des *μνημείον*, in dem die Tote ruht⁹. In dem *μνημείον*, das auch als Versammlungsraum dient, findet die Feier der Eucharistie statt.

Etwa zwei und ein halbes Jahrhundert später bezeugt uns die Lebensbeschreibung der hl. Melania als weiteren Totengedächtnistag den vierzigsten Tag nach dem Tode. Diese Vita ist uns in zwei Fassungen erhalten, einer griechischen und einer lateinischen, die sich bezüglich unserer Frage gegenseitig ergänzen. Nach dem griechischen Text der Vita blieb die Heilige, als ihr Onkel Volusianus im Jahre 437 in Konstantinopel starb, in dieser Stadt, bis sie für ihn die *τεσσαρακοστά* vollendet hatte¹⁰. Der lateinische Text gibt diesen Teil der Erzählung folgendermaßen wieder: „Danach feierte sie, fast die Heiligste von allen, nachdem sie die Pflicht, weswegen sie hergekommen war, erfüllt hatte, den vierzigsten Tag seines Hinscheidens, brachte für ihn dem Herrn eine Oblation dar und eilte dann, aus Konstantinopel fortzukommen und zum zurückgezogenen Dienste Gottes in ihre Zelle zurückzukehren¹¹.“ Unter den *τεσσαρακοστά* sind also Totengedächtnisfeiern am vierzigsten Tage nach dem Tode zu verstehen. Dazu gehörte, wie uns der lateinische Text sagt, auch das Darbringen einer Oblation, also eine eucharistische Feier.

Volusianus starb in Konstantinopel und wurde auch dort begraben. Seine Nichte Melania, die ihm das Totengedächtnis hielt, war jedoch Römerin und als solche mit abendländischer Liturgie vertraut. Wenn daher von ihr gesagt wird, sie feierte für ihren Onkel den vierzigsten Tag seines Hinscheidens, so fragt es sich

⁸) Vgl. etwa *Acta Johannis* 70 AAA II 1 S. 185 Z. 16ff. (ed. Bonnet).

⁹) *Acta Johannis* 70 AAA II 1 S. 185 Z. 12 (ed. Bonnet).

¹⁰) M. Rampolla del Tindaro, *Santa Melania Giuniore senatrice Romana* (Roma 1905) 74 Z. 11—14.

¹¹) A. a. O. 31 Z. 34—37.

nunmehr, ob wir in dieser Übung römische oder griechische Liturgie zu erkennen haben. Es wäre wohl ganz gut denkbar, daß Melania auch in diesem Punkte einer Gewohnheit ihrer Heimat gefolgt ist, wie sie ja vermutlich auf Grund römischer Liturgie die Veranlassung gegeben hat, daß ihr Onkel vor seinem Tode mehrere Male die Eucharistie als Wegzehrung empfang¹². Es liegt jedoch näher anzunehmen, daß wir in vorliegender Erzählung eine Wiedergabe griechischer Totenliturgie vor uns haben. Melania kommt als Fremde nach Konstantinopel, um ihren Onkel vor seinem Tode zu bekehren. Nachdem sie alles, was mit dem Tode ihres Onkels zusammenhängt, geordnet hat, geht sie sogleich wieder fort. Sie hat also wohl kaum einen so großen Einfluß dort gehabt, daß sie statt der dort geltenden Liturgie ihre heimatliche Liturgie benutzen konnte, zumal ihr Onkel ja auch in Konstantinopel beheimatet war, also der griechischen Gewohnheit unterstand. Tatsächlich feierte die griechische Kirche den vierzigsten Tag nach dem Tode. Der Patriarch Photios bespricht in seiner „Bibliothek“ die Schrift eines gewissen Presbyters Eustratios, der als Gründe für die Totenfeiern am dritten, neunten und vierzigsten Tage folgende angibt: „Weil Christus am dritten Tage von den Toten auferstand, nach acht Tagen den Jüngern zum zweiten Male erschien und am vierzigsten Tage in den Himmel auffuhr¹³.“ Die Angabe der Gründe für diese Totenfeiern setzt die Tatsache der Feiern als bekannt voraus. Zum dritten und vierzigsten Tage nach dem Tode kommt also für die griechische Kirche noch der neunte Tag hinzu, dessen Feier vielleicht mit einer neuntägigen Trauer zusammenhängt. Nach einem Gesetze Justinians durfte während der ersten neun Tage nach einem Todesfalle keiner der Angehörigen des Gestorbenen gerichtlich belangt werden¹⁴. Diese Vorschrift läßt auf eine besondere Bedeutung des neunten Tages, vielleicht auf ein Totengedächtnis an diesem Tage, schließen. Die Vermutung wird bestätigt durch ein anderes Gesetz Justinians, in dem bestimmt wird, daß keine Mönche in Frauenklöster und umgekehrt keine Nonnen in Männerklöster kommen durften, nicht einmal bei den Totengedächtnisfeiern am dritten, neunten und

¹²) Vgl. dazu F. J. Dölger, a. a. O. 527—532.

¹³) Photios, *Bibliotheka* 171 S. 118 Z. 14—21 (ed. Bekker).

¹⁴) Justinianus, *Novellae* 115 5 § 1 S. 547 (ed. Schoell).

vierzigsten Tage nach dem Tode sowie am Jahrestage¹⁵. Auch hier sind also der dritte, neunte und vierzigste Tag nach dem Tode als Totengedächtnistage bezeichnet. Dazu ist noch der Jahrestag des Todes genannt. Dieselbe Reihe unter Hinzufügung des zwanzigsten Tages kennt das slawische Adambuch. Nach der Schilderung des Todes und der Bestattung Adams läßt der Verfasser dieser apokryphen Erzählung den Erzengel Michael zu Seth sagen: „Veranstaltet Erinnerungsfeiern am dritten Tag und am neunten und am zwanzigsten und am vierzigsten und alles ordnungsgemäß, damit wir Engel mit den Seelen der Gerechten eine Freude daran haben¹⁶.“ Diese Reihe von Totengedächtnistagen ist nach A. Maltzew noch heute in der griechisch-orthodoxen Kirche maßgebend¹⁷.

Die Feier des dritten, neunten, vierzigsten und des Jahrestages sind uns für den griechisch sprechenden Teil Syriens am Ende des vierten Jahrhunderts bezeugt durch die sogenannten Apostolischen Konstitutionen. Im Kapitel 42 des achten Buches schreiben sie vor: „Gefeiert werden sollen die Dritten (τρίτα) der Entschlafenen mit Psalmen, Lesungen und Gebeten dessentwegen, der nach drei Tagen auferstand, und die Neunten (ἐνάτα) zur Erinnerung an die Lebenden und Verstorbenen und die Vierzigsten (τεσσαρακοστά) nach dem alten Vorbild, denn den Moses betrauerte so lange das Volk, und die Jahresfeiern der Erinnerung wegen. Und es soll von ihrem Vermögen den Armen zur Erinnerung gegeben werden¹⁸.“ Als Bestandteile der Feier der „Dritten“ werden also hier genannt Psalmen, Lesungen und Gebete. Vielleicht ist unter letzteren auch das Eucharistiegebet mitverstanden.

Die Begründung für die Feier der „Vierzigsten“ suchen die Apostolischen Konstitutionen in einer vierzigstägigen Trauer der Juden um den Tod Moses'. Die Vermutung, daß die Christen

¹⁵) Justinianus, *Novellae* 133 3 1 S. 671 (ed. Schoell).

¹⁶) A. Jagič, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apokryphen I: Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches* 49—50 = Denkschriften d. kais. Wiener Akad. d. Wiss. Bd. 42 (Wien 1893) S. 40.

¹⁷) A. Maltzew, *Begräbnisritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes* (Berlin 1898) XXX.

¹⁸) *Apostolische Konstitutionen* VIII 42 I, 552ff. (ed. Funk). Vgl. auch A. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiae antiquissimae Graecae* (Lipsiae 1856) 14 Z. 13—23.

die Zeit ihrer Trauer um einen Angehörigen mit einer ebenso langen aus dem Alten Testamente belegen wollten, drängt sich hierbei sofort auf. Sie wird noch verstärkt durch den Umstand, daß die allein für den Bericht von der Trauer um Moses in Frage kommende Stelle Deut. 34, 8 nicht von einer vierzigstägigen Trauer um Moses, sondern einer dreißigstägigen spricht. Da könnte man zunächst vermuten, daß τεσσαρακοστά in der erwähnten Stelle der Apostolischen Konstitutionen falsch überliefert ist. und statt dessen dort τριακοστά stehen müßte. Tatsächlich bietet, wie F. X. Funk in seiner Ausgabe zur Stelle anmerkt, eine Handschrift τριακοστά. Allein die Vermutung ist hinfällig; denn Johannes von Damaskus, ein in Syrien lebender Schriftsteller in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, erwähnt neben τρίτα und ἔνατα auch die τεσσαρακοστά¹⁹. Diese sind also in Syrien gefeiert worden. Das τριακοστά in der einen Handschrift kann von einem Abschreiber, dem die Verschiedenheit dieser Stelle mit Deut. 34, 8 auch aufgefallen war, „verbessert“ worden sein. Eher könnte man denken, daß dieser Abschnitt der Apostolischen Konstitutionen eine Vorlage gehabt hat, in der τριακοστά oder ein ähnliches Wort gestanden hat, das bei der Übernahme des Abschnittes in das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen zur Angleichung an die in Syrien bestehende Gewohnheit in τεσσαρακοστά geändert wurde, wobei die Begründung, nämlich die Trauer um Moses, bestehen blieb. Jedoch diese Erklärung genügt nicht für die anderen Beispiele aus der altchristlichen Literatur, die uns zeigen, daß man bemüht war, eine vierzigstägige Trauer im Alten Testamente zu finden.

Johannes Chrysostomus, der sonst, soweit mir bekannt ist, nirgends einen bestimmten Totengedächtnistag erwähnt, spricht auch von einer vierzigstägigen Trauer um Moses²⁰,

¹⁹) Johannes Damascenus, *De his qui in fide dormiunt* 15 (Migne PG 95, 261): Οὐ γὰρ ἂν ἡμῖν ἀφορμὴν ἐδεδώκει, τοῦ μνήμην ἐπὶ τῆς ἀναίμακτου θυσίας ποιεῖσθαι τῶν προβαλόντων, καὶ ἄλιν τρίτα καὶ ἔνατα καὶ τεσσαρακοστά καὶ ἑτησίους μνήμας καὶ τελετὰς ἅτινα πάσης ἀντιρρήσεως ἄνευ ἡ καθολικῆ αὐτοῦ καὶ ἀποστολικῆ ἐκκλησία, καὶ ὁ ταύτης θεοσύλλεκτος καὶ πανευσεβὴς λαὸς ἀπαρασάλευτα κατέχει καὶ ἀδιάβλητα εἰ μὴ τοῦτο εὐθὺς ἦν ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ. Vgl. auch Cap. 23f. (Migne PG 95, 270f.).

²⁰) Johannes Chrysostomus, *De sanctis Bernice et Prodoce* 3 (Migne PG 50, 634): "Ἐκλαυσαν γοῦν τὸν Ἰακῶβ τεσσαράκοντα ἡμέρας, ἔκλαυσαν καὶ τὸν Μωϋσῆν ἑτέρας τοσαύτας οἱ Ἰουδαῖοι . . .

ohne aber ein genaues Schriftzitat zu bieten. An einer anderen Stelle berichtet er von einem Beschlusse der Israeliten anlässlich der Tötung von Jephtas Tochter, wonach die jüdischen Jungfrauen jedes Jahr vierzig Tage lang den Tod derselben betrauern sollten²¹. Hier liegt wohl eine Anspielung auf Ri. 11, 40 vor, wo es heißt: „Und es ward zur Sitte in Israel: Von Jahr zu Jahr gehen die Töchter Israels hin, die Tochter Jephta des Gileaditers zu besingen, jedes Jahr vier Tage lang.“ Hier steht also nicht vierzig Tage, wie Chrysostomus es hat, sondern nur vier Tage²². In beiden Predigten bietet Chrysostomus andere Zahlen, beide Male sind Trauerzeiten gemeint. Da liegt die Vermutung nahe, daß ihm beim Abfassen dieser Predigten eine zu seiner Zeit gebräuchliche vierzigtägige Trauer vorschwebte. So erklärt sich wohl am besten diese Verwechslung.

Auch im christlichen Palästina scheint die Auffassung von der vierzigtägigen Trauer um Moses bestanden zu haben. Im Kapitel 10 des Reiseberichtes, den uns die aquitanische Pilgerin Aethéria etwa aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts hinterlassen hat, wird erzählt, wie die fromme Pilgerin von Jerusalem aus mit einem Priester, mit Diakonen und Mönchen aus Jerusalem zum Jordan hin aufbricht und dort übersetzt. Dann heißt es weiter: „Als wir über den Fluß gesetzt hatten, kamen wir zu einer Stadt mit Namen Libiada, die in dem Gebiete liegt, wo einst die Kinder Israels ihr Lager aufgeschlagen hatten. Denn die Grundmauern vom Lager der Kinder Israels und von den Wohnplätzen, wo sie gewohnt haben, sind noch heute sichtbar; denn das Land erstreckt sich weit hin am Fuße der Berge Arabiens oberhalb des Jordans. Hier ist auch der Ort, von dem geschrieben steht: Und es beweinten die Kinder Israels Moses in Arabot Moab und am Jordan gegenüber Jericho vierzig Tage²³.“ Hier wird eine Schriftstelle angeführt, und

²¹) Johannes Chrysostomus, *Homilia 14 ad populum Antiochenum* 3 (Migne PG 49, 147): . . . ἐγένετο νόμος παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις, συνερχομένας τὰς παρθένους κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον ἡμέρας τεσσαράκοντα πενθεῖν τὴν γεγεννημένην σφαγὴν . . .

²²) F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel* . . . (Gießen 1892) 41 spricht auch von einer vierzigtägigen Trauer um Jephtas Tochter unter Hinweis auf Ri. 11, 40, wo aber nichts derart steht.

²³) *Peregrinatio Aetheriae* 10, 4 CSEL 39, 51 (ed. Geyer).

zwar legt die Einführung *De quo scriptum est* es nahe anzunehmen, daß von der Verfasserin ein wörtliches Zitat beabsichtigt ist. Die Beziehung dieses Bibelverses zu Deut. 34, 8 ist klar. Das erhellt einmal aus dem Ausdruck *in Arabot Moab*, der sich im hebräischen Urtexte von Deut. 34, 8: *בְּעֶרְבַת* findet, der also mit Ausnahme des einleitenden *ב* = in unübersetzt geblieben ist, während die Vulgata ihn mit *in campestribus Moab* wiedergibt. Ferner lautet der nächste Satz des Reiseberichtes: *hic etiam locus est, ubi post recessum Moysi statim Jesus jilius Nave repletus est spiritu scientiae: imposuerat enim Moyses manus suas super eum sicut scriptum est*²⁴. Das ist inhaltlich Deut. 34, 9: *Iosue vero jilius Nun repletus est Spiritu sapientiae, quia Moyses posuit super eum manus suas*. Auffällig sind nun besonders bei dem erstgenannten Bibelzitate die starken Abweichungen von den uns geläufigen Lesarten des hebräischen Urtextes und der Übersetzungen. Hinzugefügt ist in dem Zitate: „*et Jordane contra Jericho*“ und statt *triginta* steht hier *quadraginta*. Es scheint wenig glaubhaft, daß der Verfasserin ein Bibeltext mit so großen Abweichungen in einem Verse vorgelegen hat, vielmehr wird man eher trotz der gegenteiligen Behauptung der Verfasserin mit der Möglichkeit eines Zitierens nach dem Gedächtnisse rechnen. Wie der ganze Zusammenhang und auch eine Reihe besonderer Stellen klar zeigen²⁵, hat Aetheria die Kenntnis der Örtlichkeiten sowie deren Beziehung zur Hl. Schrift von den palästinensischen Mönchen, ihren Reisebegleitern. Vermutlich haben also auch die palästinensischen Mönche zur Zeit der Aetheria um die vierzigstägige Trauer für Moses gewußt.

Es entsteht nun die Frage, wie alt diese Auffassung ist. Die bisher besprochenen Zeugnisse stammen fast alle etwa aus der Wende des vierten zum fünften christlichen Jahrhundert. Es wäre nun denkbar, daß in spätjüdischer Zeit bei dem Bestreben, das traditionelle Mosesbild mit Sagen auszus schmücken²⁶, unter jetzt nicht mehr erkennbaren Einflüssen auch die dreißigtägige Trauerfrist in eine vierzigstägige verwandelt wurde. Ein Beispiel

²⁴) A. a. O.

²⁵) *Peregrinatio Aetheriae* 10, 8 CSEL 39, 52 (ed. Geyer). Vgl. auch 9, 2; 12, 2f.; 12, 4; 12, 9.

²⁶) Vgl. dazu E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II² (1890) 635f.

hierfür ist mir jedoch nicht bekannt geworden. Im Gegenteil, Philo spricht in seiner stark mit Sagen durchsetzten Moses-erzählung deutlich von einer einmonatlichen Trauer um Moses²⁷, ebenso kennt Flavius Josephus die traditionelle dreißigtägige Trauer um ihn²⁸. Auch die sagenreiche samaritanische Überlieferung weiß nur von einer dreißigtägigen Trauer²⁹. Es scheint also, als ob die Auffassung von der vierzig-tägigen Trauer um Moses christlichen Ursprungs sei, sie läßt sich, soweit ich sehe, wenigstens nur aus christlichen Texten belegen³⁰.

Wenn die Beziehung dieser Auffassung zum altchristlichen Totengedächtnis am vierzigsten Tage für Chrysostomus und die Apostolischen Konstitutionen wahrscheinlich gemacht wurde, so gilt das auch für den Reisebericht der Aetheria, der in diesem Falle für Palästina spricht. Auch Palästina kannte in christlicher Zeit eine vierzig-tägige Trauer. Hieronymus sagt an einer Stelle, die Zahl Vierzig sei immer eine Zahl der Betrübniß, des Fastens, der Trauer und des Schmerzes³¹, und an einer anderen Stelle, die Zahl Vierzig komme den Sündern zu, dem Fasten, dem Gebete, dem Trauersack, den Tränen und der Ausdauer im

²⁷) Philo, *De vita Mosis* II 291 IV 268 Z. 8—14 (ed. Cohn): ... ὡς σύμπαν τὸ ἔθνος αὐτὸν ὅλον μῆνα δακρυόροοσθιν ἐπένησεν ἴδιον καὶ κοινὸν πένθος ἐπιδειξάμενον . . .

²⁸) Flavius Josephus, *Antiquitates* IV 49 I 224 Z. 22f. (ed. Niese): Πενθεῖ μὲν οὖν αὐτὸν ὁ λαὸς ἐφ' ἡμέρας τριάκοντα.

²⁹) Nach E. Munk, *Des Samaritaners Marqah Erzählung über den Tod Moses'* (phil. Diss. Königsberg 1890) 59: „Das Weinen der Kinder Israel dauerte dreißig Tage, doch nie hörte es ganz auf.“

³⁰) Eine vierzig-tägige jüdische Trauer setzt das *Buch der Jubiläen* 23,7 bei E. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des AT* (Tübingen 1900) S.79 voraus, wo es von dem Tode Abrahams heißt: „Und seine Söhne Isaak und Ismael begruben ihn in der Doppelhöhle bei seinem Weibe Sara, und vierzig Tage lang beweinten ihn alle Leute seines Hauses . . .“ Jedoch können hier infolge christlicher Bearbeitung auch christliche Einflüsse vorliegen.

³¹) Hieronymus, *Commentarius in Amos* I,2,9 (Migne PL 25, 1010): *Ipse dominus fecit nos exire de saeculo, et per annos quadraginta, qui numeros semper afflictionis et ieiunii, luctus est et doloris, per tribulationes et angustias pervenire in terram sanctam, ut possideremus primum terram Amorrhaei . . .*

Gebete³². Der Sack gehörte zur alten jüdischen Trauertracht³³, die auch im Christentum beibehalten wurde³⁴. Demnach bedeuten diese Stellen wohl, daß man die Trauertracht vierzig Tage lang trug. Da Hieronymus die größte Zeit seines Lebens in Bethlehem zubachte, so wird er auch an diesen Stellen wohl palästinensische Gewohnheit wiedergeben. Als Abschluß dieser vierzigtägigen Trauer scheint man auch in der palästinensischen Kirche ein Totengedächtnis am vierzigsten Tage nach dem Tode gefeiert zu haben. Der palästinensische Mönch Theodoros erzählt in seiner um das Jahr 540 niedergeschriebenen Lobrede auf den hl. Theodosios von diesem folgende Anekdote: Beim Anblicke eines Grabes fragt der Heilige seine Begleiter, wer wohl in das Grab gelegt würde. Da wirft sich ein gewisser Basileios ihm zu Füßen und sagt, er wolle es sein. Theodosios befiehlt nun, für diesen, „wie es Sitte bei den gestorbenen Vätern gewesen sei, die τρίτα, ἑβδομα und τεσσαρακοστά zu feiern“, also Totengedächtnisfeiern am dritten, siebten und vierzigsten Tage³⁵. Neben der Feier am dritten und vierzigsten Tage, die also die

³²) Hieronymus, *Commentarius in Jonam* 3,4 (Migne PL 25, 1110): *Porro quadragenarius numerus convenit peccatoribus et ieiunio, et orationi, et sacco, et lacrymis, et perseverantiae deprecandi . . .*

³³) Hieronymus, *Epistola* 39,3 (Migne PL 22, 470): *Flent usque hodie Judaei, et nudatis pedibus in cinere volutati sacco incubant. Ac ne quid desit superstitioni, ex ritu vanissimo Pharisaeorum, primum cibum lentis accipiunt; videlicet ostendentes, quali edulio primogenita perdiderint.* Flavius Josephus erzählt, daß die Juden vor Eintritt des Todes des Herodes Agrippa den Trauersack anlegten: *Antiquitates* 19, 349f. IV 230 Z. 1—4 (ed. Niese).

³⁴) Vgl. F. J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn 1909) 108f.

³⁵) H. Usener, *Der heilige Theodosius* (Leipzig 1890) 22 Z. 21—25: 'Ο δὲ διὰ τῆς εὐλογίας τὸ αἰτηθὲν παρεσχηκῶς ἐκέλευσεν ὥσπερ ἐπὶ τῶν τεθνεώτων πατέρων σύνηθες, οὕτως τὰ τρίτα τούτου καὶ ἑβδομα, ἀλλὰ μὴν καὶ τεσσαρακοστά πνευματικῶς πανηγυρίζειν. Der Wechsel zwischen dem siebenten und neunten Tag auf palästinensischem Boden ist auch noch für spätere Zeit nachweisbar. A. Baumstark, *Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem*: *Oriens christianus* Neue Serie I (1911) S. 286 verzeichnet unter Nr. 20 eine Totenliturgie für Laien, die den dritten, siebenten und vierzigsten Tag berücksichtigt, unter Nr. 21 ebenfalls eine Totenliturgie für Laien, die den dritten, neunten und vierzigsten Tag nennt. Auffällig ist, daß in Nr. 22: „Totenliturgie für den Klerus“ eine Feier am zweiten und dritten Tag nach dem Begräbnis erscheint, die anderen Tage aber nicht berücksichtigt werden.

palästinensische Kirche mit der griechischen Kirche gemeinsam hatte, erscheint hier eine Feier des siebenten Tages an Stelle der griechischen Feier des neunten Tages. Die Feier des dritten und siebenten Tages nach dem Tode im christlichen Palästina wird schon für frühere Zeit nahegelegt durch den Bericht, den Hieronymus vom Tode der hl. Paula gibt. Danach wird diese sogleich nach ihrem Tode zur Kirche von Bethlehem gebracht, ihr zur Ehre strömt das ganze Volk von Palästina herbei. Dann heißt es weiter: „In griechischer, lateinischer und syrischer Sprache ertönten abwechselnd die Psalmen nicht nur während der drei Tage, bis sie unter der Kirche neben der Grotte des Herrn beigesetzt wurde, sondern die ganze Woche hindurch³⁶.“ Danach ist es also Regel gewesen, den Leichnam nach eingetretenem Tode sofort zur Kirche zu bringen und dort drei Tage lang Psalmen zu singen und Gebete zu verrichten. Als Besonderheit hebt Hieronymus hervor, daß die Feier beim Tode der hl. Paula eine Woche dauerte. Vielleicht fanden diese Gebete für den Verstorbenen während dieser Tage, seien es drei oder sieben, auch des Nachts statt, indem man bei der Leiche wachte. In der griechischen Kirche heißt noch heute jeder Trauergottesdienst Pannychis, d. h. Nachtwache. Nach D. Sokolow wird er so genannt, „weil die Christen in den alten Zeiten bei dem Begräbnis der Märtyrer die ganze Nacht mit dem Gesange von Liedern zugebracht haben³⁷“. Vielleicht ist etwas Ähnliches auch beim Begräbnis der hl. Paula anzunehmen.

Einen Beleg für eine vierzigtägige Trauer bietet Hieronymus in dem Briefe an einen gewissen Julianus aus dem Jahre 406. Diesem Manne waren kurz nacheinander Gattin und zwei Töchter gestorben. Hieronymus schreibt ihm nun: „Mögen Dich also andere loben und Deinen Sieg über den Teufel in Lobliedern besingen, weil Du mit freudigem Antlitze den Tod Deiner Töchter erträgst, weil Du am vierzigsten Tage nach deren Hinscheiden Dein Trauerkleid abgelegt hast und das Fest der

³⁶) Hieronymus, *Epistola* 108, 29 (Migne PL 22, 904f.): *Graeco, Latino Syroque sermone psalmi in ordine personabant; non solum triduo, donec subter ecclesiam et iuxta specum domini conderetur, sed per omnem hebdomadam . . .*

³⁷) D. Sokolow, *Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, deutsch von G. Morosow (Berlin 1893) 167.

Weihe der Märtyrergebeine Dir weiße Kleider zurückgegeben hat, . . . so will doch ich keineswegs durch Schmeichelei Dich betrügen noch durch bedenkliches Lob Dich zu Fall bringen³⁸.“ Julianus hat also am vierzigsten Tage nach dem Tode seiner Töchter die Trauerkleidung abgelegt. Das bestätigt zunächst die oben ausgesprochene Vermutung von einer vierzigtagigen Trauer im christlichen Altertum, die vielleicht die Ursache der Veränderung von Deut. 34,8 in damaliger Zeit gewesen ist. Man scheint aber dieses Verhalten Julians, schon nach vierzig Tagen die Trauer zu beenden, für besonders lobenswert gehalten zu haben. Es könnte daher vermutet werden, die Trauer habe eigentlich länger gedauert. Die Erklärung hierfür wird wohl darin liegen, daß eine einfache Trauer vierzig Tage dauerte, während der dreifache Verlust, den Julianus erlitten hatte, ihm eigentlich das Recht gab, länger zu trauern. Hieronymus geht über diese Bemerkung hinweg, ohne sich näher auszusprechen, was sehr verständlich ist, wenn man in seiner Umgebung ganz allgemein am vierzigsten Tage nach einem Todesfalle die Trauer ablegte. Die Heimat Julians ist im Briefe nicht genannt, doch können wir sie vielleicht erschließen. Gegen Ende des Briefes schreibt nämlich Hieronymus: „Du errichdest Klöster, und eine große Zahl Heiliger über die Inseln Dalmatiens hin wird von Dir unterhalten³⁹.“ Es liegt nahe, anzunehmen, daß Julian Klostergründungen in seiner Heimat vorgenommen hat. Dann ist Julianus also wohl auf einer der Inseln Dalmatiens beheimatet gewesen. Hier hätte dann also auch der vierzigste Tag nach dem Tode als Tag der Beendigung der Trauer eine Bedeutung gehabt. Auch darf man sich in diesem Zusammenhang wohl daran erinnern, daß Hieronymus in Dalmatien geboren war und ihm auch von hier aus die Feier des vierzigsten Tages nach dem Tode geläufig sein konnte.

Auch in der altarmenischen Kirche scheint der vierzigste Tag nach dem Tode Totengedächtnistag gewesen zu sein. Unter dem Namen des Katholikos Jakob III., der etwa um die Wende des siebenten Jahrhunderts lebte, ist uns ein Kanon erhalten, der die Überschrift trägt: „Über die Leichenfeiern, die am vierzigsten

³⁸) Hieronymus, Epistola 118,4 (Migne PL 22, 963).

³⁹) A. a. O. (Migne PL 22, 965).

Tage nach dem Tode stattfinden⁴⁰.“ In einer anderen Kanonesammlung, die teils einem gewissen Johannes Stilita, teils Moses von Chorene zugeschrieben werden, wird in Kanon 15 die Frage gestellt, „ob die Totenfeiern, die für die Toten am vierzigsten Tage nach ihrem Tode stattfinden, lobenswert sind und von wem die Feier vorgeschrieben sei“. Darauf wird folgende Antwort gegeben: „Mit vollem Rechte sind sie zu loben und angemessen, und man soll die Gläubigen ermahnen, sie zu halten. Sie sind nämlich befohlen und überliefert von den Aposteln selbst⁴¹.“ Der letzte Teil des Satzes läßt vermuten, daß der Kanon die entsprechende Vorschrift der Apostolischen Konstitutionen über die Totengedächtnisfeiern im Auge hat. Es ist also damit zu rechnen, daß diese auch nach Armenien gewandert sind.

Die Feier des vierzigsten Tages in der armenischen Kirche bezeugt uns auch eine Schmähschrift, die angeblich den Griechen Nico (1059—1067) zum Verfasser hat. Der Verfasser wirft in ihr unter anderem den Armeniern vor, daß sie bei ihren Totengedächtnissen am dritten, neunten und vierzigsten Tage Schafe und Kühe schlachteten und glaubten, ohne diese Opfer könne der Tote nicht gerettet werden⁴². Da die Tendenz der Schrift, die armenische Kirche auf alle mögliche Weise zu schmähen, so offen zutage tritt, so wird man die Anklagepunkte auf ihre Glaubwürdigkeit hin sehr genau prüfen müssen. Bezüglich der Tieropfer scheint jedoch der Verfasser richtig beobachtet zu haben. Schon Kanon 99 des Concilium quinisextum (692) beschäftigt sich mit der armenischen Sitte, in Kirchen Tiere zu schlachten⁴³. Diese Sitte ist nach C. Brockelmann

⁴⁰) Isaaci, hoc nomini ultimi Armeniorum Catholici *Canones* 15 nach der lateinischen Übersetzung bei A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* X (1838) 300 und Anm. 1.

⁴¹) *Collectio canonum Johannis Stilitae* 15 bei A. Mai, a. a. O. 301f. und Anm. 1. Vgl. auch 309.

⁴²) Nico, *Περὶ τῆς δυσσεβοῦς θρησκείας τῶν κακίστων Ἀρμενίων* (Migne PG 1, 658 C): Καὶ μέντοι καὶ ὑπὲρ τῶν νεκρῶν θυσίας προβάτων καὶ βοῶν ποιοῦσι· καὶ οὐκ ἄλλως ἡγούνται σωθῆσεσθαι τὸν τεθνεῶτα εἰ μὴ ἐν τοῖς τρίτοις αὐτοῦ καὶ τοῖς ἐννάτοις, καὶ τεσσαρακοστοῖς αἱ τοιαῦται θυσίαι ἐπιτελεσθῶσι.

⁴³) A. Lauchert, *Die Canones der altkirchlichen Konzilien* (Freiburg 1896) 137 Z. 27 — S. 138 Z. 2.

noch heute in der armenischen Kirche vorhanden⁴⁴. Nico hat also in diesem Punkte wohl einen guten Gewährsmann gehabt. Auch seine Nachricht von der Feier des vierzigsten Tages wird bestätigt von den oben behandelten Canones. Diese beiden Momente bestärken zunächst die Vermutung, daß auch seine Nachricht von Totenfeiern am dritten und neunten Tage nach einem Todesfalle zu Recht besteht. Das ist jedoch nicht zu erweisen. Vielmehr ist ein anderer Umstand beachtenswert. Nico ist Grieche, daher ist ihm die Feier des dritten, neunten und vierzigsten Tages wohl ganz geläufig. Er konnte also die Feier gerade dieser Tage auch wohl für andere Länder voraussetzen, wenn er bei seinem Gewährsmanne nicht spezielle Totengedächtnistage, sondern ganz allgemein eine Bemerkung über das Totengedächtnis der Armenier fand. In diesem Falle wäre die Übereinstimmung Nicos mit dem tatsächlichen Brauche bezüglich des vierzigsten Tages Zufall. Auch die von F. C. Conybeare herausgegebenen armenischen Ritualien bestätigen nur teilweise Nicos Nachricht. Ein armenisches Totenritual, das nach Conybeare etwa im neunten oder zehnten Jahrhundert niedergeschrieben wurde, schreibt für das Begräbnis eines Priesters oder Bischofs vor, an den sechs auf das Begräbnis folgenden Tagen zum Grabe zu gehen, und verzeichnet die hierfür vorgeschriebenen Gebete⁴⁵. Daraus läßt sich ein Totengedächtnis am siebenten Tage vielleicht vermuten. M. A b e g h i a n bestätigt diese Vermutung für unsere Zeit. Nach ihm vollzieht man in Armenien ganz besondere Kultushandlungen in der Zeit vom Tode bis zum Begräbnis, am darauffolgenden Tage, am siebenten und vierzigsten Tage sowie nach einem Jahre. An diesen Tagen bringe man gewöhnlich Speisen und Getränke auf den Friedhof, lege sie auf das Grab, beweine den Toten, esse und trinke und lasse den Rest auf dem Grabe zurück⁴⁶. Der Brauch, an dem Platze, wo ein Verstorbener, der älter als zehn Jahre war, gebadet wurde, acht Tage lang Kerzen oder Öllampen brennen zu lassen, könnte auf ein Totengedächtnis am

⁴⁴) C. Brockelmann, *Ein Tieropfer in der georgischen Kirche* (ARW VIII 1905) 555.

⁴⁵) F. C. Conybeare, *Rituale Armeniorum* (Oxford 1905) 268 f.

⁴⁶) M. A b e g h i a n, *Der armenische Volksglaube* (phil. diss. Jena 1899) 22.

achten Tage hinweisen⁴⁷. Vielleicht ist aber acht Tage ungenauer Ausdruck für eine Woche und daher ein Totengedächtnis am siebenten Tage anzunehmen. Zur Beurteilung dieser Nachrichten ist jedoch die Frage nach dem Alter der Bräuche zu stellen. Eine sichere Antwort läßt sich darauf nicht geben. Beachtet man die Zähigkeit, mit der Volksbräuche in einer nicht von falscher Aufklärung durchsetzten Umgebung festgehalten werden, so wird man die Möglichkeit zugeben, daß die heutigen Totenfeiern bei den Armeniern schon eine lange Vergangenheit hinter sich haben. Dann sind also wohl auch in der altarmenischen Kirche der dritte, siebente und vierzigste Tag, nicht, wie Nico sagt, der dritte, neunte und vierzigste Tag nach dem Tode gefeiert worden.

Nach einem anderen Rituale, das uns Conybeare übersetzt, sind anläßlich eines Kinderbegräbnisses Gebete am dritten Tage zu verrichten⁴⁸. Das Rituale stammt handschriftlich aus dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, ist aber nach Conybeare vermutlich die Abschrift eines älteren Exemplares, das um 900 niedergeschrieben wurde. Für das allgemeine Laienbegräbnis schreibt das zuerst genannte Rituale Rückkehr zum Grabe und Gebete am zweiten Tage nach dem Begräbnis vor⁴⁹. Das wäre, wenn die Bestattung am Tage nach dem Tode stattfand, ein Totengedächtnis am dritten Tage nach dem Tode. Ob die gemachte Voraussetzung jedoch richtig ist, geht aus den Ritualien nicht hervor.

⁴⁷) M. Abeghian, a. a. O. 21.

⁴⁸) F. C. Conybeare, a. a. O. 285.

⁴⁹) F. C. Conybeare, a. a. O. 130.

§ 2.

Totengedächtnistage im christlichen Ägypten und in den syrischen Nationalkirchen.

Die bisher gegebene Darstellung des christlichen Totengedächtnisses hat gezeigt, daß an den Randländern des östlichen Mittelmeerbeckens als Totengedächtnistage vornehmlich der dritte, neunte und vierzigste Tag nach einem Todesfalle galten. Von dieser Gewohnheit machte bezüglich des neunten Tages nur die palästinensische und vielleicht die armenische Kirche eine Ausnahme, die statt des neunten den siebenten Tag feierten. Eine größere Anzahl von Totengedächtnisfeiern bringt uns nun der sogenannte Brief des Petrus oder die *Canones Clementis* für Ägypten. Im Kanon 17 dieser Schrift heißt es nämlich: „Gedenke der Toten am dritten Tage und ebenso am neunten, zwölften, dreißigsten, vierzigsten und alle Jahre. Wisse nämlich, mein Sohn: am vierzigsten Tage nach dem Begräbnis des Toten tritt die Seele des sündigen Getauften vor Christus und empfängt den Lohn für ihre Taten und die Vergeltung für den Wert ihrer Handlungen¹.“ Neben dem dritten, neunten und vierzigsten Tage erscheint also hier noch der zwölfte und dreißigste Tag. W. Riedel glaubte in dieser Schrift Spuren gefunden zu haben, die auf eine mohammedanische Herrschaft in Ägypten hindeuten². Es besteht also die Möglichkeit, daß der Brief, wenn er auch im Kerne älter ist, in

¹) W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien* (Leipzig 1900) 169. In der Anmerkung 1 bemerkt Riedel: „In beiden Hss. steht אלסחין „am sechzigsten“; es ist jedoch אלסנין „jährlich“ zu lesen, und verweist dabei auf Apostol. Konst. VIII, 42 mit den Noten des Cotelerius und Wansleben, *Historia ecclesiae Alexandrinae* (1677) p. 110 ff.

²) A. a. O. 166.

einer späteren Redaktion Zusätze erhalten hat. Diese Möglichkeit wird man also auch für obige Vorschrift im Auge behalten.

In der um 420 niedergeschriebenen *Historia Lausiaca* wird die Feier des dritten und vierzigsten Tages wenigstens für die Klöster in der Umgebung Alexandriens vorausgesetzt³. Leider sagt uns der Bericht nichts über die etwa zwischen dem dritten und vierzigsten Tage liegenden Totengedächtnistage. Daß es etwa zur gleichen Zeit allgemeine Landessitte war, den dritten Tag nach dem Tode zu feiern, bestätigt uns für seine Umgebung Isidor von Pelusium († etwa 440). Am Schlusse einer Beantwortung der Frage nach den drei Tagen und drei Nächten vom Tode bis zur Auferstehung Christi schreibt er: „So sind auch wir gewohnt, das Andenken der Verstorbenen zu feiern. In welcher Stunde des Tages auch immer jemand stirbt, so pflegen wir den nächsten Tag allein zu überschlagen, und am darauffolgenden Tage in der Frühe feiern wir seinen dritten Tag⁴. Für Isidor gilt also als erster Tag nach dem Tode der Todestag selbst, er zählt Anfang- und Endtermin mit. Auch findet nach ihm die Feier am Morgen des dritten Tages statt. Das Totengedächtnis, das er kennt, stimmt also, was die Zeit angeht, ganz mit dem griechischen Totengedächtnis, wie es uns etwa in den Johannesakten entgegentritt, überein.

Die Frage, welche Totengedächtnistage in der Umgebung von Alexandria gefeiert wurden, läßt sich mit Hilfe einer volkstümlichen eschatologischen Abhandlung beantworten, die ein Schüler des h. l. Makarios des Alexandriner niedergeschrieben haben will. Die Wichtigkeit der ganzen Abhandlung für die vorliegende Arbeit rechtfertigt wohl ein genaueres Eingehen auf ihren gesamten Inhalt. Es wird zunächst erzählt, wie der Abt Makarios von zwei Engeln begleitet wird, von denen der eine den Zustand der Seele vom Tode bis zum Gerichte schildert. Dann wird dem Abt folgende Frage in den Mund gelegt: „Meine Gebieter, ich bitte euch, erklärt mir auch dieses: Da uns von den

³) C. Butler, *The Lausiaca history of Palladius* (Cambridge 1898): Texts and studies VI, 1 S. 68f. Drei Hss. haben nach Butler τριακοστά statt τεσσαρακοστά, nennen also den in der koptischen Kirche gebräuchlichen Tag. Vgl. unten S. 20f. Eine Nachprüfung dieser Stelle scheint also erforderlich.

⁴) Isidor von Pelusium, *Epistola* 114 (Migne PG 78, 259).

Vätern überliefert wurde, am dritten, neunten und vierzigsten Tage Gott in der Kirche ein Opfer für die Verstorbenen darzubringen, (so sagt mir) welcher Nutzen entspringt hieraus für die abgeschiedene Seele? Und der Engel sagt: Gott hat nicht zugelassen, daß etwas in seiner Kirche ohne Zweck und ohne Nutzen geschehe, sondern er hat veranlaßt, daß die himmlischen und die irdischen Geheimnisse (zugleich) in seiner Kirche geschehen und vollendet werden. Wenn nämlich am dritten Tage in der Kirche das Opfer stattfindet, so empfängt die abgeschiedene Seele Trost für die Beängstigung, in der sie vom Leibe schied, von dem begleitenden Engel, weil Lobpreis und Opfer für sie in der Kirche Gottes dargebracht wird, und wird infolgedessen wohlgenut. Denn die zwei Tage (vorher) wandelt die Seele zugleich mit den sie begleitenden Engeln auf Erden, wo sie will. Die das Fleischliche liebende Seele geht dann um das Haus, aus dem sie befreit wurde, dann zum Grabe, wo der Leichnam beigesetzt wurde, und so verbringt sie die zwei Tage und sucht wie ein Vogel ihre Heimstätte. Die tugendhafte Seele aber geht dorthin, wo sie gewohnt war, Gerechtigkeit zu üben. Am dritten Tage befiehlt jeder christlichen Seele Christus, der am dritten Tage von den Toten auferstand, der Gott aller, in Nachahmung seiner Auferstehung zur Anbetung Gottes in den Himmel emporzusteigen. Daher hält die Kirche mit Recht dazu an, Opfer und Gebet für die Seele zu veranstalten. Nach der Anbetung Gottes ergeht nun von ihm Befehl, ihr die mannigfachen und herrlichen Wohnungen der Heiligen und die Schönheit des Paradieses zu zeigen. Dies alles nun lernt die Seele kennen in sechs Tagen und bewundert und preist Gott, der dieses so schön eingerichtet hat . . . Nachdem die Seele nun in den sechs Tagen die ganze Freude der Gerechten gesehen hat, wird sie wiederum emporgetragen von den Engeln zur Anbetung Gottes. Mit vollem Rechte bringt sie (die Kirche) daher am neunten Tage Gebete und Opfer für den Verstorbenen dar. Nach der zweiten Anbetung ergeht wiederum Befehl vom Herrn aller Menschen, sie hinabzuführen in die Unterwelt und ihr die Strafkammern und die verschiedenen Abteilungen der Unterwelt zu zeigen sowie die verschiedenen Straforte der Sünder, in denen die Seelen der Bösen sitzen und andauernd heulen und mit den Zähnen knirschen. In diesen Straforten wird die Seele dreißig Tage herumgeführt, zitternd, daß sie auch den Urteilspruch empfängt, an einem sol-

chen Orte bewahrt zu werden. Und am vierzigsten wird sie wiederum emporgetragen zur Anbetung Gottes. Dann endlich befiehlt ihr der Richter entsprechend ihren Werken den Ort der Aufbewahrung. Mit Recht also wird in der Kirche das Gedächtnis der getauften Toten gefeiert“⁵. Die Abhandlung schließt mit der Schilderung des Loses der Ungetauften, die eine ganz andere Behandlung erfahren. Sie werden nach dem Tode von den begleitenden Engeln geschlagen, dann von diesen zum ersten Himmel geführt, von wo sie in großer Entfernung die Seligkeit der Engel und aller himmlischen Mächte sehen können, dann werden sie sofort ins ewige Feuer geworfen.

Der Verfasser dieser Abhandlung nennt sich einen Schüler des hl. Makarios. Wenn wir ihm Glauben schenken dürfen, so fiel die Entstehung der Schrift in das vierte Jahrhundert. Eine Sicherheit hierüber läßt sich jedoch nicht gewinnen. Die Heimat ist vermutlich Ägypten. Darauf weist zunächst der Name Makarios hin, den die Schrift trägt. Es liegt doch näher, den Verfasser, auch wenn er nicht ein Schüler des hl. Makarios gewesen ist, in der Heimat des Heiligen zu suchen, wo dessen Name berühmt war, als in einem fernen Lande, wo Makarios weniger bekannt war. Dazu paßt vollkommen, daß in zwei Punkten Berührungen zwischen den Anschauungen der vorliegenden Schrift

⁵) Makarios, Λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς 3 (Migne PG 34, 388f.). Die Schrift ist uns auch syrisch überliefert. Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 92, der auch auf eine ähnliche Abhandlung unter dem Namen des Markus vom Berge Tamarka aufmerksam macht. Eine Inhaltsangabe hiervon gibt O. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele* (Freiburg i. B. 1891) 149. Nach ihr „befindet sich die Seele bis zum dies tertius in der Luft mit den Engeln und betrachtet von da aus freudig die Welt; wenn an diesem Tage das hl. Opfer für sie dargebracht wird, kommt sie vor den Thron Christi, ihn zu verehren; er aber befiehlt nun den Engeln, ihr sechs Tage lang die Hölle zu zeigen. Dies geschieht, und sobald am neunten Tage das Opfer wieder gefeiert wird, wird sie abermals vor Christus geführt, der nun befiehlt, daß sie zu dem Ort der Ruhe gebracht werde; den gottlosen Seelen zeigen die Engel das Paradies, worauf sie, sich selbst verwünschend, bis zum Tage der Vergeltung im Scheol aufbewahrt werden; die Heiden und Ungläubigen aber kommen ohne weiteres in die äußerste Finsternis.“ Eine Untersuchung über das Abhängigkeitsverhältnis erscheint zumal bei der Ähnlichkeit der beiden Namen Makarios und Markus erforderlich. Vielleicht läßt sich dann die Entstehungszeit des Makariossermo genauer festlegen.

und den Canones Clementis, die oben besprochen wurden, bestehen. Einmal empfängt nach beiden Texten die Seele am vierzigsten Tage nach dem Tode das Urteil über ihr ferneres Schicksal. Ferner ist in den Canones Clementis ausdrücklich von der Seele des Getauften die Rede, wozu die scharfe Trennung zwischen Getauften und Ungetauften im Sermo Macarii sehr gut paßt. Der Sermo gibt also wohl ägyptisch-christliche Totenliturgie und volkstümlichen Jenseitsglauben wieder. Dabei werden als wichtige Tage nur der dritte, neunte und vierzigste Tag nach dem Tode genannt. An diesen Tagen wird für die Seele die Totenmesse gefeiert. Dem entspricht auch die Bedeutung dieser Tage für die abgeschiedene Seele. Es ist nun wichtig, daß der Verfasser im Eingange sagt, es sei überliefert, an diesen Tagen das Totengedächtnis zu feiern. Daraus läßt sich vielleicht vermuten, daß die Feier anderer Tage außer den von ihm genannten ihm nicht geläufig war. Da drängt sich nun die Frage auf, wie es kommt, daß die Canones Clementis, die doch auch aus Ägypten überliefert sind, neben Totenfeiern am dritten, neunten und vierzigsten Tage solche am zwölften und dreißigsten Tage vorschreiben. Für die Feier des dreißigsten Tages läßt sich die Frage beantworten durch das koptische Totengedächtnis.

In den von H. Tattam im Jahre 1848 herausgegebenen Apostolischen Konstitutionen in koptischer Sprache findet sich unter Can. 76 folgende Vorschrift für das Totengedächtnis: „Man soll den dritten Tag beobachten für die Entschlafenen in Psalmen und Gebeten in Übereinstimmung mit dem, der nach drei Tagen auferstand. Und dann soll man ihren siebenten Tag feiern als Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen. Dann soll man ihren Monatstag feiern nach dem Vorbilde der Alten; denn solange trauerte das Volk um Moses. Und man soll ihren Jahrestag feiern als ein Zeichen ihrer Erinnerung, indem man den Armen von den Gütern des Verstorbenen gibt, als Erinnerung an ihn⁶. Wir haben in dieser Vorschrift einen Paralleltext zu dem oben behandelten Kapitel 42 des achten Buches der

⁶) *The apostolical constitutions or canons of the apostles in coptic with an English translation by H. Tattam* (London 1848) 146f. Vgl. auch J. Leipoldt, *Saidische Auszüge* (TUNF XI, 1b 1904) 31 und 50. G. Horner, *The statutes of the apostles or Canones ecclesiastici* (London 1904) 355f. und 287.

Apostolischen Konstitutionen, doch findet sich hier der siebente Tag statt des dort vorgeschriebenen neunten und der dreißigste statt des vierzigsten. Diese Verschiedenheit erklärt sich am besten durch Annahme einer Verschiedenheit der Bräuche beider Länder. Während Syrien, die Heimat der griechischen Apostolischen Konstitutionen, wenigstens in seinem griechisch sprechenden Teile den dritten, neunten und vierzigsten Tag nach dem Tode feierten, wird für die koptische Kirche die Feier des dritten, siebenten und dreißigsten Tages nahegelegt. Das Alter der koptischen Apostolischen Konstitutionen und ihr Verhältnis zu den in Syrien entstandenen griechischen ist noch umstritten⁷. Für die Frage nach dem Alter des koptischen Totengedächtnisses ist eine Entscheidung hierüber nicht von ausschlaggebender Bedeutung, da wir wissen, daß zu Beginn des fünften Jahrhunderts der Abt Schenute von Atripe in Oberägypten die Feier dieser Totengedächtnistage kennt, vielleicht schon als alte Sitte⁸. Über das Alter dieses Zeugnisses werden wohl die koptischen Apostolischen Konstitutionen kaum hinausgehen. J. Leipoldt möchte allerdings aus dem Umstande, daß Schenute außer der Feier dieser Tage eine monatliche Abendmahlsfeier für die Verstorbenen und im sechsten und zwölften Monate nach dem Tode Liebeswerke für sie kennt, schließen, Schenutes Totenfeiern setzten schon eine längere Entwicklung voraus, die Canones seien älter, weil sie weniger Totengedächtnistage vorschreiben⁹. Man berücksichtige jedoch, daß die Canones allgemein verbindliche Vorschriften geben wollen, Schenute aber Bräuche seines Klosters mitteilt. Es ist möglich, daß die Mönche über das Pflichtmäßige, nämlich die Feier des dritten, siebenten und dreißigsten Tages hinaus, ihrer Verstorbenen gedachten, ohne daß dies allgemein verbindlich für die koptische Kirche war.

In Ägypten haben sich also in christlicher Zeit zwei Reihen von Totengedächtnistagen gegenübergestellt. Die eine, die auch in der griechischen Kirche gebräuchlich war, bestehend aus Feiern am dritten, neunten und vierzigsten Tage, die andere in der koptischen Kirche gebräuchliche am dritten, siebenten und

⁷) Vgl. O. Bardenhewer, *Patrologie*³ (Freiburg 1910) 323f.

⁸) J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums* = TUNF X, 1 (Leipzig 1903) 133f.

⁹) A. a. O. 134.

dreißigsten Tage. Diese Verschiedenheit drückt sich auch geographisch insofern aus, als die erste Reihe in Unterägypten in Übung gewesen zu sein scheint, während die zweite mehr für Oberägypten bezeugt ist. An der beiden Gebräuchen gemeinsamen Grenze wird man nun eine Auseinandersetzung erwarten. Es ist daher sehr wohl möglich, daß die Feier des dreißigsten Tages in den *Canones Clementis* auf koptische Einflüsse zurückgeht. Ebenso ist umgekehrt möglich, daß die äthiopischen *Canones ecclesiastici*, die nach G. Horner in der abessinischen Kirche im Gebrauch sind, den vierzigsten Tag, den diese Canones neben dem dritten, siebenten und dreißigsten Tag vorschreiben¹⁰, aus der Alexandrinerpraxis übernommen haben.

Eine weitere Reihe, die von den bisher besprochenen verschieden ist, bieten die sogenannten *Canones des Basilii*, die uns arabisch erhalten sind. Im Canon 31 heißt es dort unter der Überschrift: „Daß man die sogenannten Märtyrergräber nicht betreten und in ihnen kein Sakrament und kein Gebet halten darf“, folgendermaßen: „Was nach dem Gesetze der Kirche Pflicht ist, ist dieses, daß wir für die Gestorbenen in der Gemeinde, der Kirche, Opfer darbringen, wie unsere Väter, die Apostel, gelehrt haben, daß wir es am dritten, siebenten und vierzehnten Tage tun sollen. Sie haben befohlen, es in der katholischen Kirche zu tun“¹¹. Diese Canones schreiben also gemeinsam mit der koptischen Kirche die Feier des dritten und siebenten Tages vor. Außerdem soll aber der vierzehnte Tag gefeiert werden, der anderswo, so weit ich sehe, nicht zu belegen ist. Beachtenswert ist, daß sich diese Canones auf eine Vorschrift der Apostel berufen. Ist hiermit vielleicht die Vorschrift aus den Apostolischen Konstitutionen VIII, 42 oder ein hiermit verwandter Text gemeint? Dann ist es auffällig, daß an Stelle des vierzigsten bzw. dreißigsten Tages hier der vierzehnte Tag steht. Vielleicht haben wir es mit einem Schreibfehler im Text zu tun. Es ist aber auch folgendes zu beachten. Die Canones bekämpfen die Unsitte, sich an Gräbern aufzuhalten und dort die Eucharistie zu feiern. Es heißt nämlich weiterhin: „Wer aber an den Orten, wo die

¹⁰) G. Horner, *The statutes of the apostles or Canones ecclesiastici* (London 1904) 215f.

Alexandrien (Leipzig 1900) 248f.

¹¹) Bei W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates*

Leichen sind, Wohnungen baut, glaubst du, daß er das zum Vorteil tut? Vielmehr tut er es gegen das Gesetz der Kirche. Wer so etwas tut, möge mir doch sagen, warum sie das tun. Damit der Herr sie erhöere, wenn sie für die Toten rufen und beten? Aber sie trotzen damit der katholischen Kirche, indem sie Gott für die Toten und Lebenden dort anrufen. Wenn aber nicht, wozu bauen wir dann noch Stätten an den Orten, wo die Leichen ruhen. Meinst du, daß wir das tun, damit wir das Wort lehren und sie an den Mysterien kommunizieren? Die Weisen wissen: wenn die Seele vom Körper scheidet, wird der Körper zu Staub, und die Seele empfängt nach ihren Taten, welche sie vor der Trennung tat. Wer unter ihnen rein ist, beschimpft beide (?). Aber nach der Trennung hört man die Schriften nicht mehr und nimmt nicht mehr am Sakramente teil. Wollen wir jedoch jenen, welche das tun, die Wahrheit sagen, so tun sie es um des Verdienstes willen aus Liebe zum schamlosen Gewinne . . . Ich weiß wohl, daß wir diesen Brauch von den Bewohnern Ägyptens überkommen haben. Deswegen erdreiste ich mich und schreibe wie mein Vater Athanasius, welcher für die Wahrheit kämpfte, daß wir das nicht vergessen sollen, was die Apostel über sie geschrieben haben, daß sie ihr Ohr von der Wahrheit weg neigen und zu ihren Fabeleien zurückkehren. — Deswegen befehlen wir dies — nein, nicht wir, sondern die katholische Kirche —, daß wir die Kirchen dieser Leute verwerfen, daß wir nicht zu ihnen gehen und nicht mit ihnen kommunizieren ¹²⁾“

Im Gegensatz etwa zu den Johannesakten, nach denen selbst der Apostel Johannes am Grabe der Drusiana die Totenmesse feiert, verlangen diese Canones die Feier der Eucharistie in der Hauptkirche und verbieten eine Übung, die den Johannesakten ganz selbstverständlich erscheint. Dabei wird offen ausgesprochen, daß man gegen den überkommenen ägyptischen Totenkult angehen will. Sollte sich diese Opposition nicht auch in diesem Falle auf die Wahl der Totengedächtnistage in altchristlicher Totenliturgie als wirksam erwiesen haben? Die Feier des siebenten Tages ist durch das AT bezeugt und mußte der christlichen Feier des siebenten Tages als Begründung dienen im Kampfe gegen den aus dem heidnischen Totenkult stam-

¹²⁾ Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

menden neunten Tag¹³. Die Zahl vierzehn entsteht aber durch Verdoppelung der Siebenzahl und ist vielleicht gerade wegen ihres Zusammenhanges mit dieser Zahl gewählt worden, um den dritten Totengedächtnistag zu bestimmen. Eine Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten ist nicht zu erreichen.

Betrachten wir nunmehr das christliche Totengedächtnis für Ägypten in seiner Gesamtheit, so zeigt sich, daß die griechischen Textzeugen als Totengedächtnistage solche Tage angeben, die auch in der griechischen Kirche im östlichen Mittelmeerbecken gebräuchlich sind. Nicht-griechische Zeugen dagegen kennen auch andere Tage. Zu demselben Ergebnisse gelangt man bei der Feststellung der Totengedächtnistage in Syrien. Für den griechisch sprechenden Teil dieses Landes waren oben der dritte, neunte, vierzigste und Jahrestag festgestellt. Diese Reihe ändert sich, wenn man zu syrischen Textzeugen kommt.

Ein von A. Assemani in lateinischer Übersetzung wiedergegebener syrischer Paralleltext zu Apost. Konst. VIII, 42 nennt als Totengedächtnistage den dritten, neunten, dreißigsten und Jahrestag¹⁴. Statt des griechischen vierzigsten Tages findet sich also hier der dreißigste Tag. Nach Ebedjesu († 1318) findet das Totengedächtnis nach drei Tagen, also vielleicht am Ende des dritten oder am Anfang des vierten Tages statt¹⁵. Die Feier dieser Totengedächtnistage war dem jakobitischen Bischofe Moses bar Kepha († 913) ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. In seinem von O. Braun in Übersetzung herausgegebenen Buche von der Seele schreibt er folgendermaßen: „Es gibt folgende deductio ad absurdum: Wenn die Seele nach der Trennung vom Leibe weder Wissen noch Gedächtnis hat, so brauchen wir kein Gedächtnis der Toten zu veranstalten, wie uns doch die Canones der Apostel befehlen. Denn Paulus befiehlt in seinem Canon folgendes: Es soll vollzogen werden das Gedächtnis derer, die da ruhen, nach drei Tagen, weil nach drei Tagen der Herr vom Grabe auferstand, und nach neun Tagen um des Gedächtnis' der Lebenden und der Ruhenden willen, und nach dreißig Tagen gemäß dem alten Gesetze; denn um Moses trauerten die Hebräer dreißig Tage.“¹⁶ Auch nach

¹³) Vgl. unten S. 31.

¹⁴) Bei A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* X (1838) 19.

¹⁵) A. Mai, a. a. O. 92f.

¹⁶) O. Braun, *Moses bar Kepha* 107.

diesem Text sind der dritte, neunte und dreißigste Tag als Totengedächtnistage zu feiern. Diese Reihe scheint jedoch in späterer Zeit eine Veränderung erfahren zu haben. Nach O. Braun nennt auch der ebengenannte Ebedjesu diese Übung: „entsprechend den Canonen der Apostel und der Gewohnheit der Alten,“ fügt aber hinzu: „weil die, welche weinen, jetzt sind, als weinten sie nicht, hat man bei dem Mangel an guten Werken, Friede und Liebe die Feier des neunten Tages aufgegeben und begeht jetzt die des siebenten“¹⁷. Auch hier hat also der neunte Tag dem siebenten weichen müssen.

Der Maronite Abrahamus Ecchellensis macht auf den auch in Syrien bekannten und schon einigemal berührten Totengedächtniskanon der Apostolischen Konstitutionen aufmerksam und weist darauf hin, daß derselbe bei den Maroniten, Melchiten Kopten und Jakobiten in Gebrauch sei¹⁸. Danach haben wohl alle diese orientalischen Kirchen die angegebenen Totengedächtnistage gefeiert.

Die Feier dieser Totengedächtnistage ist auch in Syrien viel älter als die bisher besprochenen Zeugnisse. Nach O. Braun führt Isaak d. G. († 440) in einem Totenhymnus für Jünglinge (Cod. syr. Vat. 92 fol. 70) als Totengedächtnistage an den dritten Tag, an dem man sich auch am Wein zu erfreuen pflege, sowie den dreißigsten Tag¹⁹. Die Feier des dreißigsten Tages nach dem Tode wird uns für die gleiche Zeit durch das Testament Ephräms bezeugt. Die Stelle lautet nach der lateinischen Übersetzung Assemanis: „Tretet heran, ihr Brüder, breitet aus und legt mich nieder; denn es ist mir bestimmt, nicht mehr länger hier zu verweilen. Gewährt mir Wegzehrung in Gebeten, Psalmen und Opfern, und wenn ich meinen dreißigsten Tag vollendet habe, ihr Brüder, so veranstaltet eine Erinnerungsfeier für mich. Denn den Toten wird Hilfe gebracht durch das Opfer, das die Lebenden darbringen“²⁰. Auch Ephräm hat also wohl die Feier des dreißigsten Tages nach dem Tode gekannt.

¹⁷) O. Braun, a. a. O. 150.

¹⁸) Abrahamus Ecchellensis, *Catalogus librorum Chaldaeorum* (Romae 1653) 168—171.

¹⁹) O. Braun a. a. O. 148 f.

²⁰) Ephraemi Syri *Opera omnia* (ed. J. S. Assemani) Tom. II Gr.-Lat. (Romae 1743) 401; vgl. ebenda 239. Zu der Aufforderung ihn niederzulegen vgl. unten S. 40 und Anm. 47.

Schließlich ist zum syrischen Totengedächtnis noch ein von O. Braun beigebrachtes Zeugnis anzuführen. Der nestorianische Bischof Georg von Arbela, der etwa am Ende des siebenten Jahrhunderts lebte, handelt im 6. Kapitel des siebenten Buches seiner Erklärung der kirchlichen Offizien (Cod. syr. vat. 149 fol. 352 b ff.) davon: „Warum wir am dritten Tage das Gedächtnis begehen, nicht am zweiten, und warum am siebenten, fünfzehnten und am Ende des Monats²¹.“ Hier ist also statt des neunten wiederum der siebente genannt und außerdem der sonst nicht belegbare fünfzehnte Tag. Die Feier des letzteren ist gleichbedeutend mit einem Halbmonatsgedächtnis und vielleicht durch Halbierung des Monats, d. h. der Zeit vom Todestage bis zur Feier des dreißigsten Tages, entstanden. Ob die hier angeordnete Feier des fünfzehnten Tages mit der des vierzehnten Tages in den oben besprochenen Basiliuscanones in einer Beziehung steht, ist ungewiß.

²¹) O. Braun, a. a. O. 149f. Der Text ist herausgegeben von R. H. Connolly, *Corpus Script. Christ. Orient.* Script. Syr. Ser. II, tom. 92 (Rom-Paris 1915), 152; Übers. S. 137.

§ 3.

Totengedächtnistage im Abendlande. *Missa in die obitus seu depositionis.*

Die für die heutige römische Totenliturgie geltenden Totengedächtnistage sind in den Rubriken des Missale Romanum: *in die tertio, septimo et trigesimo depositionis defuncti, in die obitus seu depositionis* und *in anniversario* enthalten. Die römische Totenliturgie kennt also als Totengedächtnistage den Todes- bzw. Bestattungstag, den dritten, siebenten und dreißigsten Tag nach der Bestattung und den Jahrestag. Die genannten Rubriken finden sich schon im sog. *Sakramentarium Gelasianum*. In ihm wird unter Nr. 105 verzeichnet: *Item missa in depositione defuncti, tertii, septimi, tricesimi dierum, sive annualem*¹. Die Frage nach Alter und Zusammensetzung des Sakramentars ist heute wohl entschieden. Die ausführlichste Untersuchung widmete ihr S. Bäumer im Jahre 1893. Danach haben wir es mit einem Meßbuch zu tun, daß frühzeitig in Gallien eingeführt wurde und sich dort weiter entwickelt hat. Es sei daher keine faßbare Größe, weil bereits die älteste uns erreichbare Form, wie sie in dem nach 750 geschriebenen Vat. Reg. 316 vorliegt, deutlich Spuren gallischen Einflusses aufweise². In dieser Handschrift findet sich auch unsere Rubrik mit den zugehörigen Gebeten. Da nun dieses Sakramentar auch Gebete nichtrömischen Ursprungs enthält, so fragt es sich nunmehr, ob auch das obengenannte Formular Nr. 105 zum ursprünglichen Bestande des Gelasianum gehört oder ein auf gallischem Boden entstandener Zusatz ist. Darüber schreibt nun schon F. Probst: Die letzte Messe des

¹) A. Wilson, *The Gelasian sacramentary* (Oxford 1894) 312.

²) S. Bäumer, *Über das sogenannte Sakramentarium Gelasianum*: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XIV (München 1893) 297 ff. Zustimmend H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien* (Bonn 1915) 24 f.

Sakramentarium Nr. 105 . . . steht nicht im Einklang mit den Gebräuchen des 5. Jahrhunderts. Selbst der Nachtrag des Gregorianum kennt nur eine *missa in anniversario* (Nr. 108 p. 220). Übrigens will damit nicht gesagt sein, die genannten Tage nach dem Begräbnis habe man im 5. Jahrhundert durch die Zelebration der Messe nicht gefeiert. Denn dieses fand schon im 4. Jahrhundert statt . . . Etwas anderes ist jedoch die Existenz von eigenen für diese Tage verfaßten Meßformularien. Solche kannte man selbst in den Tagen Gregors I. noch nicht. Die letzte Messe des Gelasianum Nr. 106 *oratio ad missam pro salute vivorum* p. 763 findet sich in Nr. 73 p. 195 des gregorianischen Nachtrags, mit Ausnahme der nach der Postkommunion beigefügten Präfation, deren Aufschrift: *Contestatio* unzweideutig ihren späteren gallikanischen Ursprung verrät. Auf ihn führen wir auch die Messe am dritten, siebenten und dreißigsten Tag zurück³. Nach F. Probst ist also dieses Meßformular nicht römischen Ursprungs, sondern in Gallien entstanden. Um zu dieser Vermutung Stellung zu nehmen, müssen wir zunächst das Totengedächtnis in der angelsächsischen Kirche betrachten.

In dem zweiten Teile des Bußbuches, das dem hl. Theodor, Erzbischof von Canterbury (602—690), zugeschrieben wird, das aber nach H. J. Schmitz erst in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts entstanden ist⁴, finden sich im Kapitel 5 folgende auf das Totengedächtnis bezügliche Vorschriften: 1. „In der römischen Kirche ist es Sitte, die gestorbenen Mönche oder Ordensleute in die Kirche zu tragen, ihre Brust mit Chrisma zu salben und dort für sie Messen zu feiern, danach sie mit Gesang zur Bestattung zu tragen, und wenn sie ins Grab gelegt sind, wird für sie ein Gebet verrichtet. Dann werden sie mit Erde oder Stein zugedeckt. 2. Am ersten, dritten und neunten sowie am dreißigsten Tage soll für sie eine Messe gefeiert werden. Dann nach Belieben am Jahrestage. 3. Messen für gestorbene Laien sollen stattfinden drei im Jahre, am dritten, neunten und dreißigsten Tage, weil der Herr am dritten Tage auferstand, in der neunten Stunde den Geist aufgab und die Söhne Israels Moses dreißig Tage betrauerten. 4. Auch ist es Sitte bei den Mönchen, alle Wochen die Namen

³) F. Probst, *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines erklärt* (Münster 1892) 296f.

⁴) H. J. Schmitz, *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren der Kirche II* (Düsseldorf 1898) 511.

(der Verstorbenen) zu verlesen. 5. Für einen gestorbenen Mönch soll eine Messe gefeiert werden am Tage der Bestattung und am dritten Tage: danach, wie der Abt es will. 6. Für einen frommen Laien am dritten oder am siebenten Tage..., und seine Verwandten sollen 7 Tage fasten und eine Oblation zum Altare bringen, wie es im Buche Jesu Sirach zu lesen ist und für Saul die Kinder Israels fasteten; danach, solange es die Priester wollen⁵.“ Der Verfasser dieses Rechtsbuches nennt hier mehrere Gebräuche, die zur Totenliturgie in Beziehung stehen. Er leitet den ganzen Abschnitt ein mit dem Satze: *Secundum Romanam ecclesiam mos est*... Das bezieht sich zunächst nur auf den erstgenannten Brauch, den gestorbenen Mönch in die Kirche zu tragen, seine Brust mit Chrisma zu salben und dort für ihn Messen feiern zu lassen. Läßt sich dies für die römische Kirche erweisen? Es scheint nicht so. Der Verfasser steht mit dieser Behauptung allein. Im römischen Rituale ist nichts hierüber enthalten. In der griechischen Liturgie dagegen scheint eine derartige Salbung in Gebrauch gewesen zu sein. Ps.-Dionysius Areopagita schreibt darüber: „Danach (nämlich nachdem alle Anwesenden den Leichnam geküßt haben) gießt der Hierarche das Öl über den Toten (τῷ κειμένῳ)⁶.“ Ps.-Theodor hat sich also in diesem Punkte geirrt und etwas als römisch-kirchlichen Brauch ausgegeben, was nicht so war. Es scheint nun, als ob er die Einleitungsformel für alle im Kapitel niedergelegten Vorschriften geltend verstanden wissen will. Nach den obigen Ausführungen wird demgegenüber Vor-sicht zu beachten sein.

Es folgen nun Vorschriften über die Totengedächtnistage. Diese, die Nr. 2—6 umfassend, bieten nicht ein einheitliches Gepräge. In Nr. 2 und 3 werden der dritte, neunte und dreißigste Tag genannt. Nr. 2 spricht allgemein von diesen Tagen. Nr. 3 bezeichnet sie als Totengedächtnistage der Laien und gibt die

⁵) H. J. Schmitz, a. a. O. 570f.

⁶) Ps.-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* VII, 8 (Migne PG 3, 581): „Μετὰ ταῦτα ἐπιχέει τὸ ἔλαιον ὁ ἱεράρχης τῷ κειμένῳ. Ἐλέγομεν δὲ ἐν τοῖς περὶ τοῦ φωτίσματος λόγοις, ὡς τῷ ἐλαίῳ πρῶτως ἐχρίετο ὁ τελούμενος μεθ' ὃ τῆς ἐσθῆτος ἀπεγυμνοῦτο· ἐνταῦθα ἐν τῷ τέλει, καὶ ταῦτα οὐκ ἀπεικότως.“ Die Totensalbung wird also von ihm in Parallele gestellt zur Exorzismussalbung. Nach dem Zusammenhang der Stelle befindet sich der Tote noch in der Kirche. Zu κείμενος als Bezeichnung des Toten vgl. F. J. Dölger IXΘΥΣ II, 558 A. 1.

Begründung an, weshalb sie gefeiert werden. Nr. 5 dagegen schreibt für Mönche den Bestattungstag und den dritten Tag als fest vor, Nr. 6 für Laien den dritten oder siebenten, bzw. dreißigsten oder siebenten Tag. Wir können also innerhalb des Textes deutlich zwei Gruppen unterscheiden, nämlich 2—3 und 5—6. Die Zugehörigkeit von 4 zu einer von diesen Gruppen ist unentschieden und für unsere Frage auch belanglos. Die Verschiedenheit der Gruppen liegt hauptsächlich darin, daß die erste den neunten Tag nennt, die zweite aber den siebenten. Hier liegt also eine Auseinandersetzung vor, die in späterer Zeit zugunsten des siebenten Tages entschieden wurde. In den von dieser Schrift abhängigen Auszügen späterer Zeit werden nämlich nur die Totengedächtnistage der zweiten Gruppe genannt. Woher hat nun Ps.-Theodor die Totengedächtnistage der ersten Gruppe? Man denkt zunächst an eine Vorlage, etwa einen Schriftsteller, den er ausgeschrieben hat. Dazu paßt besonders, daß die in Nr. 3 für die Totengedächtnistage gegebenen Begründungen an ähnliche griechische Erklärungen, wie die in den Apostolischen Konstitutionen und von Eustratios bei Photios gegebenen erinnern. Dieser Gewährsmann Ps.-Theodors müßte dann aus einer Umgebung heraus schreiben, die die von diesen in Nr. 3 angegebenen Tage feierte. Das war, wie oben gezeigt wurde, in manchen Teilen Syriens der Fall. Der in Nr. 2 genannte erste Tag ist jedoch für dieses Land nicht nachzuweisen, wohl aber für Rom, und zwar schon zur Zeit Augustins⁷. Es ist daher noch eine zweite Möglichkeit zu berücksichtigen, daß nämlich die Feier dieser Tage, also auch des neunten, tatsächlich in der angelsächsischen Kirche gebräuchlich war und vielleicht auf eine römische Praxis zurückgeht, die bei der Missionierung Englands von Rom nach dort übertragen wurde. Ps.-Theodor gäbe dann, wie er auch im Anfange sagt, wirklich römische Gewohnheit wieder. Schon für frühere Zeit wird uns bezeugt, daß auch im Abendlande teilweise der neunte Tag gefeiert wurde. In den *Quaestiones in Heptateuchum* schreibt Augustinus zu Gen. 50, 10: „Und er (sc. Joseph) hielt für seinen Vater eine Totenklage von sieben Tagen“ folgende Erklärung: „Ich weiß nicht, ob man für einen der Heiligen in der Schrift eine Trauerfeier von neun Tagen, also das, was man bei den Latei-

⁷) Vgl. weiter unten S. 37.

nern novemdial nennt, findet. Daher, scheint mir, müsse man diejenigen Christen, die jene Zahl bei ihren Toten beobachten, von dieser Sitte abhalten, die mehr in der Gewohnheit der Heiden begründet liegt. Der siebente Tag aber hat seine Begründung in der Schrift; daher steht auch an anderer Stelle geschrieben: Die Trauer um einen Toten dauert sieben Tage, die eines Toren aber alle Tage seines Lebens. Die Siebenzahl ist wegen des Geheimnisses des Sabbats vornehmlich ein Zeichen der Ruhe. Daher wird sie auch mit Recht bei den Toten, die ja ruhen, angewandt. Diese Zahl verzehnfachen die Ägypter, die Jakob siebenzig Tage betraueren⁸.“

Der Text zeigt eine scharfe Ablehnung der als heidnisch bezeichneten Trauerfrist von neun Tagen und gibt zugleich ein Bild vom Werdegang der christlichen Feier des siebenten Tages nach dem Tode. Man nimmt den siebenten Tag, weil dieser durch das AT bezeugt ist, um den neunten Tag zu verdrängen. Augustinus beruft sich dabei auf Gen. 50, 10 und Jesu Sirach 22, 12. Er lehnt die Feier des neunten Tages ab, weil sie aus dem heidnischen Totenkult stamme. Aber gerade sein Kampf gegen diesen Tag beweist, daß die Feier des neunten Tages nicht so selten war. Das mag auch in anderen Teilen des Abendlandes wohl so gewesen sein, und wenn sich dort niemand zur Bekämpfung der Feier dieses Tages erhob, so konnte leicht der Fall eintreten, daß auch die Feier des neunten Tages zum festen Bestandteil christlicher Totenliturgie wurde. Für Rom ist dieses gar nicht so unwahrscheinlich. Gemäß der Constitution Pius' X. *Vacante sede apostolica* vom 25. 12. 1904 sind die Kardinäle nach dem Ableben eines Papstes verpflichtet, für dessen Seele der Sitte gemäß neun Tage lang feierliche Exequien zu halten⁹. Während das Missale Romanum den siebenten Tag nach dem Tode als Totengedächtnistag vorschreibt, hat in diesem Falle der neunte Tag eine Bedeutung als Abschluß der feierlichen Exequien. Wenn nun in dieser Sitte, die schon eine lange Vergangenheit hinter sich hat¹⁰, der neunte Tag bedeutungsvoll war, so scheint es

⁸) Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 172. CSEL 28, 3 S. 91 Z. 3—15 (ed. Zycha).

⁹) *Constitutio Pii Papae X: Vacante Sede Apostolica* vom 25. XII. 1904 (*Codex iuris canonici* 632).

¹⁰) Hierüber sowie über die vermutlichen Beziehungen dieser Exequien zum altrömischen *novemdiale* vgl. unten S. 149.

nicht ausgeschlossen, daß dieser Tag auch eine weitere Verbreitung in der alten römischen Totenliturgie hatte, vielleicht neben dem siebenten, vielleicht aber auch, bevor der siebente Tag eingeführt wurde. Diese Vermutung paßt sehr gut zu den Ausführungen Ps.-Theodors über das angelsächsische Totengedächtnis. Auch Probsts Vermutung vom nichtrömischen Ursprung der Rubrik in *die tertio, septimo et trigesimo depositionis defuncti* paßt hier hinein. Über eine Vermutung kommt man jedoch nicht hinaus.

Aus dem Ende des christlichen Altertums ist uns für Gallien die Feier des dreißigsten Tages nach dem Tode durch Gregor von Tours bezeugt, der vom Abte Senoch schreibt: „Danach wurde er bestattet und offenbarte mehrere Male seine Macht. Denn als am dreißigsten Tage nach seinem Tode an seinem Grabe die Messe gefeiert wurde, kam ein Lahmer mit Namen Chaidulfus dorthin, um ein Almosen zu erbitten. Als dieser ehrfürchtig das über das Grab gebreitete Tuch küßte, löste sich die Lähmung in seinen Gliedern, und er wurde gerade¹¹.“ Der Text setzt voraus, daß die Feier der Totenmesse am dreißigsten Tage zur Zeit Gregors schon ganz geläufig ist. Ferner zeigt er uns, daß man auch in Gallien Totenmessen am Grabe kannte.

Gregor verlegt auf den dreißigsten Tag in dieser Erzählung ein Wunder. Etwas Ähnliches bieten die apokryphen Bartholomäusakten. In der lateinischen Fassung dieser Legende, die nach M. Bonnet älter ist als die griechische¹², heißt es nach dem Bericht über das Martyrium des Apostels und die Beisetzung seiner Gebeine in einer ihm zu Ehren errichteten Basilika: „Es geschah am dreißigsten Tage nach seiner Beisetzung (*tricesimo die depositionis eius*), daß der König Astriges, von einem Dämon ergriffen, zum Tempel kam und alle (heidnischen) Priester von Dämonen besessen wurden. Sie bekannten dort laut sein Apostolat und starben dann¹³.“ Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem Verfasser dieser Legende ein Totengedächtnis am dreißigsten Tage nach dem Tode geläufig war und er diesen Zug von hier

¹¹) Gregor von Tours, *Vitae patrum* XV, 4 Monumenta Germaniae historica, scriptores rerum Merovingicarum I 724 Z. 4—7 (ed. Krusch).

¹²) M. Bonnet, *La passion de S. Barthélemy* = *Analecta Bollandiana* 14 (1895) 363.

¹³) *Passio Bartholomaei* 9 AAA II 1 S. 149 (ed. Bonnet).

aus in die Legende hineinbrachte. Die Basilika, in der die Gebeine des Apostels ruhen sollen, ist nach der Erzählung von wunderbarer Größe (*mirae magnitudinis*) und wird erst nach dem Tode des Apostels gebaut¹⁴, verlangt also eine geraume Bauzeit. Trotzdem spricht der Verfasser ganz unbefangen von dem *tricesimus dies depositionis eius*, der also erst von der Fertigstellung des Baues gerechnet werden kann, als ob zwischen Tod und Beisetzung kein großer Zeitraum läge. Diese logische Inkorrekttheit der Erzählung bestätigt obige Vermutung. Vielleicht deutet auch der Umstand, daß der König zum Tempel, also zum Grabe des Apostels, kommt, darauf hin. Die griechische Fassung weiß nichts von einem Kommen des Königs zum Tempel, zerstört vielmehr den Zusammenhang in der Erzählung durch Einschieben eines neuen Zuges, der Übertragung der Gebeine nach Lipari¹⁵, in die Legende. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, daß die griechische Kirche nicht den dreißigsten Tag als Totengedächtnistag feiert.

Was die Heimat dieser Akten angeht, so hat schon A. Lipsius in der griechischen Fassung nestorianischen Einfluß festgestellt¹⁶, woraus M. Bonnet den Schluß zog, daß wir vielleicht mit einem syrischen Original zu rechnen haben, von dem sowohl die griechische wie die lateinische Fassung der Legende abhängig sei¹⁷. Dem widersprechen unsere Ausführungen über das Totengedächtnis am dreißigsten Tage nicht. Auch die syrischen Nationalkirchen feierten, wie oben gezeigt wurde, den dreißigsten Tag als Totengedächtnistag. Vielleicht liegen sogar, was die Feier dieses Tages angeht, engere Beziehungen zwischen Syrien und Gallien vor. Syrer spielten zur Zeit Gregors von Tours in Gallien eine nicht unbedeutende Rolle¹⁸. Auch berichtet Gregor von

¹⁴) A. a. O.: *Venientes autem innumerabiles populi duodecim civitatum, qui per eum crediderunt, una cum rege abstulerunt cum hymnis et cum omni gloria corpus eius. et construxerunt ibi basilicam mirae magnitudinis et in ea posuerunt corpus eius.*

¹⁵) A. a. O. 149 Z. 23f. (ed. Bonnet): „Ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἀστρήγας ἐκέλευσεν αὐτὸν ἐν τῇ θαλάσῃ ριφῆναι· καὶ μετηνέχθη τὸ λείψανον αὐτοῦ ἐν τῇ νήσῳ τῆς Λιπάρεως. ἐγένετο δὲ τριακοστῇ ἡμέρᾳ . . .“

¹⁶) A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten* II, 2 (Braunschweig 1884) 67.

¹⁷) M. Bonnet, *La passion de S. Barthélemy* a. a. O. 357.

¹⁸) Vgl. die Stellen aus Gregor von Tours bei M. Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours* (Paris 1890) 8 A. 4.

Tours, daß die von ihm gebotene Legende von den Siebenschläfern in Ephesus durch Vermittlung eines Syrerers aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt sei¹⁹. Es ist sehr wohl möglich, daß diese Syrer, falls die Feier des dreißigsten Tages in Gallien vor ihrer Ankunft noch nicht bestand, diese aus ihrer Heimat nach dort übertragen haben.

Auch aus Gregors d. Gr. Dialogen läßt sich vermutlich für das Totengedächtnis am siebenten bzw. dreißigsten Tage etwas gewinnen. Im vierten Buche bringt er zwei Beispiele für die Sitte, Septenar- bzw. Tricenarmessen²⁰, d. h. Totenmessen an sieben bzw. dreißig aufeinanderfolgenden Tagen zu feiern, die ja im Mittelalter weit verbreitet war²¹. Nach seinem Gewährsmanne, dem Bischofe Felix von Porto, erzählt Gregor von einem heiligmäßigen Priester, der, als er eines Tages baden ging, am Badeorte einen Unbekannten fand, der ihm beim Aus- und Ankleiden behilflich war. Da dies öfters danach geschah, dachte der Priester eines Tages daran, den Mann zu belohnen. Er bot ihm zwei zur Meßfeier bestimmte Brote an. Darauf sagte der Fremde: „Warum, o Vater, gibst du mir dies? Dieses Brot ist heilig, ich kann es nicht essen. Ich, den du siehst, war nämlich einst der Herr dieses Ortes, aber wegen meiner Verfehlungen bin ich hierher nach meinem Tode verdammt. Wenn du mir aber beistehen willst, so bringe Gott dem Allmächtigen für mich dieses Brot dar, damit du mir in meiner Sündenschuld beistehst. Und daran erkenne, daß du erhört bist, daß, wenn du zum Baden kommst, mich nicht mehr findest.“ „Mit diesen Worten“, so heißt es dann weiter, „verschwand er, und der, welcher ein Mensch zu sein schien, deutete durch sein Verschwinden an, daß er ein Geist war.“ Derselbe Presbyter nun trauerte eine ganze Woche lang für ihn unter Tränen, brachte täglich für ihn das heilbringende

¹⁹) Gregor von Tours, *Liber in gloria martyrum* 94 = Monum. Germ. hist. I, 552 Z. 10—12 (ed. Krusch): *Viri autem usque hodie palliolis siricis aut carbassinis cooperti in ipso loco requiescunt. Quod passio eorum, quam Siro quodam interpretante in Latino transtulimus, plenius pandit.*

²⁰) Über diese Messen vgl. A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Freiburg 1902) 243ff.

²¹) Vgl. etwa die von du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Parisiis 1846) s. v. *septenarium* und *trigenarium* beigebrachten Belege, und A. Franz, a. a. O. 243—247.

Opfer dar und fand bei seiner Rückkehr zum Bade ihn nicht mehr²². Nach der anderen Erzählung wird für einen sündigen Mönch vom dreißigsten Tage nach dessen Tode ab dreißig Tage lang die Messe gefeiert. Durch mehrere Erscheinungen gibt der Gestorbene einem anderen Klosterbruder Nachricht von seinem Seelenzustand, bis er von seinen Qualen erlöst ist²³. Aus den Erzählungen bekommt man den Eindruck, daß zur Zeit Gregors d. Gr. der Septenar und Tricenar schon lange in Übung war²⁴. Eine solche Sitte, sieben bzw. dreißig Tage lang für einen Toten die Eucharistie zu feiern, setzt eine Bedeutung der Zahlen Sieben bzw. Dreißig im Totengedächtnis voraus, die uns im Totengedächtnis am siebenten und dreißigsten Tage entgegentritt²⁵. Wir können also vermuten, daß der Septenar und Tricenar vom Totengedächtnis am siebenten und dreißigsten Tage seinen Auszug genommen hat. Symeon von Thessalonike († 1430) nennt uns ein Beispiel aus den Werken „Gregors von Rom“, in dem erzählt wird, daß ein Bruder von der Strafe nach dem Tode befreit wurde dadurch, daß vierzig Tage lang hintereinander für diesen das Opfer dargebracht wurde²⁶. Symeon, der wohl die obige Erzählung Gregors d. Gr. im Auge hat, hat also aus den dreißig Tagen seiner Vorlage vierzig gemacht. Er feierte als Angehöriger der griechischen Kirche den vierzigsten Tag nach dem Tode. Durch diese Veränderung beweist er also gleichsam indirekt, daß der Tricenar im Abendlande mit dem Totengedächtnis am dreißigsten Tage zusammenhängt.

Für die Feier des dritten Tages in Nordafrika besitzen wir einen Beleg im Briefe des Bischofes Evodius an Augustinus. Nach dem Berichte über den Lebenswandel und den Tod eines frommen Jünglings heißt es darin: „Er starb also. Wir gewährten ihm ehrenvolle Trauerfeierlichkeiten, die einer solchen Seele würdig sind. Denn drei Tage lang lobten wir den Herrn über dem Grabe und brachten am dritten Tage die Geheimnisse der

²²) Gregor d. Gr., *Dialogi* IV, 54 (Migne PL 77, 418).

²³) Gregor d. Gr., *Dialogi* IV, 55 (Migne PL 77, 419f.).

²⁴) Einen ausführlichen Beweis hierfür bringt A. Franz, a.a.O. 244f.

²⁵) Vgl. auch A. Franz, a.a.O. 253.

²⁶) Symeon Thessalonicensis, *De ordine sepulturae* 370 (Migne PG 155, 687): „Ἐπεὶ καὶ τις τῶν ἁγίων πατέρων, Γρηγόριος δὲ οὗτος ὁ Πρώτης, ὁ καὶ τὸν διάλογον ἐκθέμενος, ἀδελφὸν τινα λέλυκε τῆς κολάσεως, ἐν τεσσαράκοντα προσφέρων ἡμέραις ὑπὲρ αὐτοῦ.“

Erlösung dar²⁷.“ Wir haben also hier wiederum ein Beispiel für die dreitägige Wache bei einem Toten, die aber diesmal am Grabe nach der Beisetzung stattfindet. Man wird daher vermuten dürfen, daß Tod und Bestattung zeitlich nicht weit von einander gelegen haben. Auch das Klima des Landes fordert ja eine schnelle Beisetzung. Die *Vita Fulgentii* sagt von diesem Bischofe von Ruspe in Nordafrika, er sei *post peractam vesperam* gestorben. Deshalb habe er nicht mehr am gleichen Tage bestattet werden können. Nachdem nun während der Nacht bei der aufgebahrten Leiche mit den Psalmengesängen und Gebeten begonnen worden sei, habe man ihn am frühen Morgen bestattet²⁸. Danach scheint es also, daß die Bestattung am Todestage in Nordafrika Regel gewesen ist, von der es nur in besonderen Fällen Ausnahmen gab. In diesen Fällen beginnen die Gebete, die sonst über dem Grabe stattfinden, schon vor der aufgebahrten Leiche.

Die schon oben kurz besprochene Messe *in die obitus seu depositionis*, im Gelasianum *in die depositionis*, kann man auch schon zur Zeit Augustinus' für Ostia, die Hafenstadt Roms, voraussetzen. Augustinus schreibt zum Tode seiner Mutter Monika: „Als der Leichnam zur Bestattung herausgetragen wurde, blieb ich auf dem Hin- und Rückwege ohne Tränen. Nicht einmal während der Gebete, die wir zu dir (o Gott), sandten, als für sie das Opfer unserer Erlösung dargebracht wurde, während der Leichnam noch neben dem Grabe lag, bevor er bestattet wurde, wie es dort zu geschehen pflegt, nicht einmal bei diesen Gebeten weinte ich²⁹.“ Wie aus dem Zusammenhang der Stelle hervorgeht, wird Monika am Todestage bestattet. In dieser

²⁷) Augustinus, *Epistola* 158 CSEL 44, 490 Z. 7—11 (ed. Goldbacher): *Solutus est ergo. exsequias praebuimus satis honorabiles et dignas tantae animae; nam per triduum hymnis dominum collaudavimus super sepulcrum ipsius et redemptionis sacramenta tertio die obtulimus.*

²⁸) *Vita Fulgentii* 65 (Migne PL 65, 149f.): *Ipsa autem die sanctum corpus eius sepeliri minime potuit; sed in oratorio monasterii constitutum, tota nocte illa in psalmis, hymnis et canticis spiritualibus vigilare monachos simul et clericos invitavit. mane vero, postquam multitudo maxima populorum de locis finitimis ad exequias venit, sacerdotum manibus ad ecclesiam civitatis, quae Secunda dicitur, ubi etiam reliquias apostolorum constituerat, deportatus sortitus est honorabile monumentum.* Hier ist also vigilare = Totenwache halten. Vgl. dazu oben S. 11.

²⁹) Augustinus, *Confessiones* IX, 12 CSEL 33, 1, 1, S. 221 Z. 23 bis 222 Z. 3 (ed. Knöll): *Cum ecce corpus elatum est, imus, redimus, sine*

Praxis stimmen also Nordafrika und Ostia überein. Als Besonderheit für Ostia merkt Augustinus aber an, daß die Totenmesse dort schon vor der Bestattung stattfand³⁰. Die Messe findet also tatsächlich *in die obitus seu depositionis* statt, wenn *depositio* in diesem Falle Bestattung bedeutet, der Todes- und Bestattungstag fallen zusammen. Von hier aus erst wird die Oration dieser Messe im Missale Romanum verständlich, in der es heißt: *Deus, cui proprium est misereri semper et parcere, te supplices exoramus pro anima famuli tui N. (famulae tuae N.), quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti, ut non tradas eam . . .* ebenso die Postcommunio derselben Messe: *Praesta, quesumus, omnipotens Deus: ut anima famuli tui N. (famulae tuae N.), quae hodie de hoc saeculo migravit, his sacrificiis purgata et a peccatis expedita, indulgentiam pariter et requiem capiat sempiternam.* Beide Gebete setzen in Verbindung mit der Überschrift *in die obitus seu depositionis* eine Bestattung am Todestage voraus.

Wir haben uns heute gewöhnt, in dieser Formel *deponere* durch „bestatten“ wiederzugeben, ebenso *depositio* durch „Bestattung“. Auch Augustinus versteht in der oben behandelten Stelle unter *deponere* bestatten im Unterschiede vom Aufbewahren der Leiche (*posito*) am Grabe während der Messe. Für diesen Sprachgebrauch läßt sich schon etwa 150 Jahre früher bei Cyprian ein Beleg nachweisen³¹. *Deponere* kommt in der heidnischen Antike als Wort für bestatten recht selten vor, ist aber nachweisbar. Aus dem zweiten christlichen Jahrhundert kennt diesen Ausdruck Apuleius von Madaura³². Für

lacrimis, nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offerretur pro ea sacrificium pretii nostri iam iuxta sepulcrum posito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet, nec in eis ergo precibus flevi.

³⁰) Auch die *Regula monachorum* 24, die Isidor von Sevilla zugeschrieben wird, kennt eine solche Messe vor der Bestattung (Migne PL 83, 893f.).

³¹) Cyprian, *Epistola* 67,6 CSEL III,2 S.740 Z.18—21 (ed. Hartel): *Quapropter cum . . . Martialis quoque praeter gentilium turpia et lutulenta convivia in collegio diu frequentata et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud profana sepulcra depositos et alienigenis consepultos . . .*

³²) Apuleius v. Madaura, *Metamorphoseon* X, 12 I, 245 Z. 11—13 (ed. Helm): *„Ad istum modum seniore adorante placuit, et itur confestim magna cum festinatione ad illud sepulcrum, quo corpus pueri depositum iacebat.“*

vorchristliche Zeit ist er uns bezeugt in einem Grabgedicht, in dem es heißt:

... *en hoc in tumulo cinerem nostri corporis
infistae Parcae deposierunt carmine*³³.

Die Behauptung C. M. Kaufmanns³⁴, *deponere* für bestatten sei spezifisch christlich, ist irrig³⁵.

Depositio bezeichnet nun im altchristlichen Sprachgebrauch nicht nur die Bestattung. In einer unechten Predigt des hl. Ambrosius heißt es folgendermaßen: „Wir feiern heute die *Depositio* des hl. Eusebius. Was ist *Depositio*? Sie ist nicht jene fürwahr, die durch die Bestattung der sterblichen Reste des Körpers von den Händen der Priester besorgt wird, sondern jene, in der der Mensch von den Fesseln des Fleisches befreit und im Begriffe, frei sich zum Himmel zu erheben, den irdischen Leib ablegt. Das ist die *Depositio*, in der wir das Begehren abwerfen, aufhören zu fehlen, ablassen zu sündigen und alles, was unserem Heile hinderlich ist, als lästige Hemmung ablegen. Denn daher wird dieser Tag am meisten gefeiert, weil es das höchste Fest ist, tot für die Sünden zu sein und allein für die Gerechtigkeit zu leben. Deshalb wird auch der *dies depositionis* zugleich der *dies natalis* genannt, weil wir, aus dem Kerker der Sünde befreit, für die Freiheit des Erlösers geboren werden³⁶.“ Nach diesen Ausführungen versteht also Ps.-Ambrosius unter *Depositio* den Tod. Dies hat schon A. J. Binterin erkannt³⁷, dessen Hin-

³³) CIL I², 1214; F. Buecheler, *Carmina latina epigraphica* 55 Z. 13—14.

³⁴) C. M. Kaufmann, *Handbuch der christl. Archäologie*² (Paderborn 1913) 671.

³⁵) Das scheint nicht unwichtig für die Frage, ob Inschriften christlichen Ursprungs sind oder nicht. J. C. Orellius, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio* II (Turici 1828) 308, bringt unter Nr. 4555 eine Inschrift, in der es Z. 13 heißt: „*depositus p. XII. in vascello*“, wobei zu *vascello* folgende Anmerkung gegeben wird: ... *vasculum cinerarium, urna, olla, hydria*. Da die Christen durchweg die Verbrennung der Leiche ablehnten, so werden wir wohl mit dem heidnischen Charakter dieser Inschrift zu rechnen haben. Die Behauptung N. Scagliosis bei Kraus RE 354, das Wort *depositus* genüge, um den christlichen Ursprung einer Inschrift festzustellen, ist also nicht zutreffend.

³⁶) Ps.-Ambrosius *Sermo* VII, 1 (Migne PL 17, 721).

³⁷) A. Binterin, *Die vorzüglichen Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche* VI, 3 (Mainz 1831) 375.

weis in der Folgezeit anscheinend unbeachtet geblieben ist. Zur Erklärung der auf christlichen Grabsteinen sehr häufigen Angaben der *Depositio* wird also auch obiger Text herangezogen werden müssen. Vielleicht haben wir in diesen Angaben nicht einen Vermerk über die Bestattung, sondern vielmehr über das Todesdatum des betreffenden Toten³⁸. Auch auf die Rubrik *in die obitus seu depositionis* läßt sich diese Bedeutung von *depositio* anwenden. Sie erhält dann folgenden Sinn: „Am Todestage“ (der *dies obitus* oder auch *dies depositionis* genannt wird).

Wie kommt nun das Wort *Depositio* zu dieser Bedeutung? In der Regel des Klosters Farfa im Sabinerlande aus dem Jahre 1009 findet sich folgende Vorschrift für einen Kranken: „Wenn man sieht, daß er nahe am Tode ist, so soll man ihn von seinem Lager herabnehmen, auf dem er liegt, und mit ihm zu einem vorher auf dem Boden bereiteten Lager gehen, auf das ein Cilicium gebreitet und Asche gestreut ist. Dann sollen sie den Kranken nehmen und ihn dort hinlegen, so gut sie es können, denn der Sohn eines Christen darf nur auf Asche und Cilicium (*in cinere et cilicio*) sterben, wie wir es schon an vielen Beispielen von Heiligen erlebt haben³⁹.“ Das hier genannte Cilicium ist ein roh bearbeitetes Tierfell⁴⁰, auf das also Asche gestreut wurde, um als Sterbelager zu dienen. Dieser Brauch, auf dem Boden liegend zu sterben, ist im frühen Mittelalter eine weit verbreitete Sitte gewesen, die sich zum Teil noch bis heute erhalten hat⁴¹. So stirbt im Jahre 1088 Bischof Benno II. von Osnabrück⁴². Einige Belege aus Caesarius von Hei-

³⁸) Eine Übersicht der Todes- bzw. Bestattungsangaben auf christlichen Grabsteinen gibt C. Caesar, *Observationes ad aetatem titulorum Christianorum spectandae* (Bonn 1896 phil. Diss.) 10. Sie läßt erkennen, daß, wenn man den Ausdruck *depositio* nicht berücksichtigt, die Ausdrücke für „sterben“ in der Überzahl sind.

³⁹) B. Albers, *Consuetudines monasticae I: Consuetudines Farfenses* (Stuttgartiae et Vindobonae 1900) 193. Vgl. auch F. J. Dölger: *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn 1909) 116.

⁴⁰) F. J. Dölger, a. a. O. 114.

⁴¹) Vgl. die Nachweise bei E. Samter, *Zu römischen Bestattungsbräuchen: Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstag* (Berlin 1903) 249 f.

⁴²) *Vita Bennonis II. auctore Northerto abbate Iburgensi* 26 (Hannover 1902) S. 35 Z. 11 ff. (ed. Breslau). *Ipse autem linguae paulatim*

sterbach hat Th. Zachariae beigebracht⁴³. Caesarius berichtet uns zugleich auch von der Sitte, dem Sterbenden eine Kerze in die Hand zu geben, die mit der Sitte, den Sterbenden auf den Boden zu legen, eng verbunden ist⁴⁴. Eine reiche Fundgrube für Belege zu diesem Brauche, auf dem Boden zu sterben, bieten die *Acta Sanctorum Bollandiana*⁴⁵. Einige Beispiele für diese Sitte hat schon Alteserra in seinem *Asceticon* gesammelt⁴⁶. Die weite Verbreitung dieser Sitte im Mittelalter läßt vermuten, daß sie auch im christlichen Altertum nicht unbekannt war. Einen Beleg hierfür bietet die schon oben erwähnte Stelle aus Ephräms Testament, das ihn sagen läßt: „Breitet mir (das Lager) aus und legt mich nieder, denn es ist mir bestimmt, nicht mehr länger hier zu verweilen“⁴⁷. Als Begründung für diesen Brauch sagen die *Constitutiones Farneas*, der Sohn eines Christen dürfe nur *in cinere et cilicio* sterben. Das klingt sehr nach einem häufigen gebrauchten Ausspruche. Hier führt uns die *Vita* des hl. Laurentius Justinianus weiter, die etwa aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammt. Nach dieser Lebensbeschreibung sagt der Heilige, als man für ihn kurz vor seinem Tode ein weiches Lager bereiten

destitutus officio, cum iam vitae immineret occasus, abbate item cum fratribus exitum eius Deo commendante litanis et psalmis, in tapetio deponitur et circa diei horam nonam inter orantium manus spiritum Deo reddidit, anno dominicae incarnationis millesimo octogesimo octavo, VI. kalend. Augusti, indictione XI.

⁴³) Th. Zachariae, *Sterbende werden auf die Erde gelegt* (ARW IX 1906) 539, mit Hinweis auf R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter* (Detmold 1879) 239.

⁴⁴) Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum* VII, 22 II 31 (ed. Strange). Vgl. auch VIII, 74 II 143 (ed. Strange). Zur Sterberkerze vgl. Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch I*, 167, E. Samter in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* (1905) I, 34ff.

⁴⁵) Nur einige Beispiele seien genannt. AASS zum 10. Januar vom hl. Wilhelm, dem Erzbischof der Bituriger: *Quibus completis voce et manu significavit, se velle in terram deponi. Parent illi iussis eius, — Vita Clari Viennae abbatis* AASS Jan. I, 56: *Sic visione abscedente beatus vir a fratribus in ecclesiam portatus cilicioque superextentus, quamdiu supervixit, a Dei laudibus non cessavit. — Vita S. Popponis abbatis* 56 AASS Jan. II, 643. — *Vita S. Fulcranni episcopi Lodevensis* 32. AASS Febr. II, 715. — *Vita Mathildis Reginae* 30. AASS Mart. II, 369 u. a.

⁴⁶) A. D. Alteserra, *Asceticon, sive originum rei monasticae libri decem*, rec. C. F. Glück (Haleae 1782) 503—506.

⁴⁷) S. oben S. 25.

wollte: „Ihr wollt mir ein Federbett bereiten? Die sich mit weichen (Kleidern) bedecken, sind in den Häusern der Könige. Nicht auf einem Federbette ruhte mein Herr, sondern auf dem härtesten Holze. Oder erinnert ihr euch nicht, was der hl. Martinus in ähnlicher Lage antwortete, es zieme sich nicht für einen Christen zu sterben außer in *cinere et cilicio*“⁴⁸ Der Satz, der Christ müsse in *cinere et cilicio* sterben, wird also hier dem hl. Martin in den Mund gelegt. Tatsächlich findet er sich in der Erzählung vom Tode des hl. Martin, die Sulpicius Severus seiner Mutter Bassula in einem Briefe gibt. Nach der Ausgabe von C. Halm lautet die Stelle folgendermaßen: *Itaque cum iam per aliquot dies vi febrium teneretur, non tamen ab opere Dei cessabat: pernoctans in orationibus et vigiliis fatiscentes artus spiritui servire cogebat, nobili illo strato suo in cinere et cilicio recubans. Et cum a discipulis rogaretur, ut saltem vilis sibi sineret stramenta subponi, non decet, inquit, Christianum nisi in cinere mori*⁴⁹. Aber ist hier statt *in cinere mori* nicht doch *in cinere et cilicio mori* zu lesen, wie es auch in drei Hss überliefert ist? Die Constitutiones Farfenes und die Vita Laurentii Justiniani zeigen, daß man auch im Mittelalter in *cinere et cilicio* las. Auch Hieronymus de Prato gibt in seiner Ausgabe des Sulpicius Severus 1741—1754 diese Stelle so wieder. In dem vorausgehenden Satz heißt es ja auch, daß Martin auf seinem Krankenlager in *cinere et cilicio* lag⁵⁰. Auch sonst ist gerade bei Sulpicius Severus die Zusammengehörigkeit von *cinis* und *cilicium* deutlich nachweisbar⁵¹.

⁴⁸) Vita Laurentii Justiniani patriarch. Venet. 55 AASS Jan. I, 561. Vgl. noch das Hanc igitur der Messe in die obitus seu depositionis des Gelasianums: Hanc . . . pro anima famuli tui, cuius depositionis diem . . . celebramus, quod deposito corpore animam tibi creatori reddidit . . . bei A. Wilson, The Gelasian Sakramentary (Oxford 1894) 312. Sac. Fuld. liest quo statt quod. Mitteilung von Herrn Professor R. Stapper-Münster.

⁴⁹) Sulpicius Severus, Epistola III, 14 CSEL I, 149 Z. 4—10 (ed. Halm).

⁵⁰) Vgl. auch a. a. O. 17 CSEL I, 150 Z. 1f. (ed. Halm): Membra autem candida tamquam nix videbantur, ita ut dicerent: quis istum unquam cilicio tectum, quis in cineribus crederet involutum?

⁵¹) Vgl. Vita Martini 14, 4 CSEL I, 124, Z. 9—11 (ed. Halm): Itaque secessit ad proxima loca, ibique per triduum cilicio tectus et cinere, ieiunans semper adque orans, precabatur ad dominum; . . . Dialogus I (II)

Bisher wurden nur christliche Texte für die Sitte, auf dem Boden zu sterben, herangezogen. Mit dieser Sitte scheint nun der antike Brauch, den Toten gleich nach dem Tode auf den Boden zu legen, zusammenzuhängen. Artemidoros von Daldis gibt zu dem Traume, jemand werde von einem Weibe geboren, folgende Deutung: „Dem Kranken sagt der Traum den Tod voraus, da auch die Gestorbenen (οἱ ἀποθανόντες) in zerrissene Lumpen wie die neugeborenen Kinder eingehüllt und auf den Boden gelegt werden; denn wie der Anfang auf das Ende Bezug hat, so auch das Ende auf den Anfang⁵².“ Diese Traumdeutung hat nur einen Sinn, wenn sowohl neugeborene Kinder wie auch soeben Gestorbene auf den Boden gelegt werden. Vermutlich beziehen sich auf den Brauch, den Toten oder den Sterbenden⁵³ auf den Boden zu legen, die Verse aus Ovids Tristien III. 3, 40 ff:

*Tam procul ignotis igitur moriemur in oris
et fient ipso tristia fata loco,
nec mea consueto languescent corpora lecto;
depositum nec me, qui flect, ullus erit.*

Der Dichter beklagt hier sein Schicksal, daß er in fremdem Lande sterben muß, und daß seine Glieder nicht auf seinem gewohnten Lager erstarren werden (wohl dichterisch für sterben in seinem heimischen Bette). Ovid bezeichnet sich dabei als *depositus*, was man nach den obigen Ausführungen mit „niedergelegt“ wiedergeben kann. Es ist nicht ganz klar, ob der Tote oder der Sterbende *depositus* genannt wird. Das Weinen, von dem im letzten Verse gesprochen wird, geht vielleicht auf die

5, 6 I, 186, Z 21—24 (ed. Halm): *Itaque Martinus ubi semel adque iterum superbum principem adire temptavit, recurrit ad nota praesidia: cilicio obvolvitur, cinere conspergitur, cibo potuque abstinet, orationem noctibus diebusque perpetuat.* — *Dialogus* II (III) 6, 3 I, 240 Z. 14 f. (ed. Halm): *... ac foribus obseratis in medio ecclesiae cilicio circumtectus, cinere respersus, solo stratus orabat.*

⁵²) Artemidoros *Oneirocritica* I, 13 18 Z. 7—11 (ed. Hercher): Εἴ τις δόξειε γεννᾶσθαι ὑπὸ γυναικὸς ἡστυνοσοῦν, ὧδε κρίνειν προσήκει . . . τῷ δὲ νοσοῦντι θάνατον προαγορεύει τὸ ὄναρ, ἐπεὶ καὶ οἱ ἀποθανόντες ἐσχισμένοις ἐντελοῦνται ῥάχεσιν ὡς καὶ τὰ βρέφη καὶ χαμαὶ τίθενται, καὶ οἷόν περ λόγον ἔχει ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ τέλος, τὸν αὐτὸν καὶ τὸ τέλος πρὸς τὴν ἀρχήν. Οἱ ἀποθανόντες = οἱ θανόντες die Toten. Vgl. F. J. Dölger IXΘΥΣ II 485 Anm. 2, 508, 509 a. 3.

⁵³) So E. Samter in Festschr. für O. Hirschfeld (Berlin 1903) 249.

Totenklage, die gleich nach eingetretenem Tode einsetzt⁵⁴. In diesem Falle ist *depositus* also wohl von der Leiche gesagt. Dazu paßt, daß durch das *nec—nec* ein zeitliches Nacheinander der in beiden Sätzen ausgedrückten Handlungen nahegelegt wird. Es ist jedoch auch möglich, daß *deponere* in diesem Texte auf den Sterbenden geht. Auch dieser Brauch ist nach Servius den Römern bekannt gewesen. Er schreibt zur Erklärung des Wortes *depositus* bei Vergils Aeneis XII, 395: „*depositi*, das ist eines Aufgegebenen (*desperati*). Denn bei den Alten bestand die Sitte, daß man die Aufgegebenen vor der Türe hinlegte, sei es um den letzten Hauch der Erde zu geben, sei es damit sie von Vorübergehenden doch noch vielleicht geheilt würden, die früher an einer ähnlichen Krankheit krank gewesen waren⁵⁵.“ Der hier berührte Sprachgebrauch *depositus* = totkrank, vor dem Ver scheiden, ist auch sonst noch nachweisbar⁵⁶ und steht vermutlich mit der Sitte, Sterbende auf den Boden zu legen, in Zusammenhang. Beide Bräuche, sowohl den Sterbenden kurz vor dem Tode, wie den Toten gleich nach dem Tode auf den Boden zu legen, gehen wohl auf eine Wurzel zurück. Vielleicht ist der erstgenannte Brauch der ursprüngliche und der andere darauf zurückzuführen, daß man aus Mitgefühl mit dem Sterbenden mit dem Legen auf den Boden wartete, bis er tot war.

⁵⁴) Vgl. darüber A. Mau, *Bestattung* bei Pauly-Wissowa RE III, 1 S. 347f.

⁵⁵) Servius, *In Verg. Aen. XII*, 295, II, 611 Z. 9—13 (ed. Thilo): *Ut depositi id est desperati: nam apud veteres consuetudo erat, ut desperati ante ianuas suas collocarentur, vel ut extremum spiritum redderent terrae, vel ut possent a transeuntibus forte curari, qui aliquando simili laboraverant morbo: Cicero aegram et prope depositam rei publicae partem suscepisse.*⁵⁴

⁵⁶) Nonius Marcellus, *De varia significatione sermonum* s.v. *deponere* II, 430 (ed. Lindsay): *Deponere est desperare: unde et depositi desperati dicuntur. Lucilius Satyrarum lib. III: „Symmachus praeterea iam tum depostus bubulcus exalans animam pulmonibus aeger agebat.“ Vergil lib. XII: „Ille ut depositi proferret fata parentis.“ Accius in Tereo: „Tereus indomito more atque animo barbaro conspexit in eam amore vecors flammeo, depositus facinus pessimum ex dementia confingit,“ idem in Alphisiboea: „Etsi est in malis depositus animus [meus] quae scibo, exinde audiet.“ M. Tullius in Verrem actione II: „Itaque mihi videor, iudices, magnam et maxime aegram et prope depositam rei publicae partem suscepisse.“ Caecilius in Obolostate: „depositus modo sum anima, vita sepultus sum.“*

Auch im Talmud scheint eine ähnliche Sitte erwähnt zu werden. Im Traktate Ebel rabbathi, deutsch „Von den Trauerfeiertagen“ heißt es I, 3 von dem Sterbenden: „Man rühre ihn nicht an, man bestreiche ihn nicht mit Öl, man spüle ihn nicht ab mit Wasser und lege ihn nicht auf Sand oder Salz, bis daß der Tod eingetreten⁵⁷.“ Zum ersten Satze merkt der Herausgeber des Traktates, M. Klotz an: „מִן אֶפֶל von מִן: etwas fortbewegen, von der Stelle bringen.“ Man wird hierhin den oben behandelten Brauch vermuten dürfen. Das Verbot setzt die Kenntnis von einer solchen Sitte voraus. Man nahm den Sterbenden vom Lager herunter und legte ihn, wie es nachher heißt, auf Sand oder Salz. Auch dieses verbietet der Talmud vor eingetretenem Tode zu tun.⁵⁸ Was nach dem Tode zu tun ist, darüber sagt er nichts. Nun ist auffällig, daß die hier verbotene Sitte, den Sterbenden abzuspielen, in der Antike an der Leiche vorgenommen wurde⁵⁸, ebenso das hier verbotene Bestreichen mit Öl, das wohl als salben zu verstehen ist⁵⁹. Auch die vor und nach obigem Texte geschilderten Bräuche, deren Übung bei einem Sterbenden verboten wird, sind in der Antike beim Toten üblich⁶⁰. Da liegt es nun nahe anzunehmen, daß es sich auch mit dem Brauche, den Sterbenden auf Sand oder Salz zu legen, ähnlich verhält. Vielleicht steht also hinter diesem Verbot die jüdische Sitte, den Toten auf den Boden oder auf Sand oder auf Salz zu legen. Nach S. Poznanski ist es in vielen Ländern noch heute jüdische Sitte, die Leiche sofort nach eingetretenem Tode auf die Erde zu legen und mit einem schwarzen Tuche zu verhüllen⁶¹. Diese Praxis wird bestätigt durch J. Rabbino-wicz⁶²,

⁵⁷) M. Klotz, *Der talmudische Traktat Ebel rabbathi oder Semachoth nach Handschriften und Parallelstellen bearbeitet, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen* (Königsberg 1890 phil. Diss.) 17.

⁵⁸) Vgl. nächste Seite.

⁵⁹) S. Anm. 58.

⁶⁰) I, 2 heißt es: „Man binde ihm die Kinnbacken nicht zusammen, verstopfe ihm nicht die Öffnungen und lege ihm kein metallenes Gerät oder sonst Kühlendes auf den Nabel, bis daß der Tod eingetreten.“ Klotz a. a. O. 17 = I, 5: „Man zerreiße nicht die Gewänder, man entblöße nicht die Schulter, man traure nicht um ihn und bringe nicht den Sarg ins Haus, bis daß der Tod eingetreten.“

⁶¹) S. Poznanski: „Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen“: ARW 12 (1909) 415.

⁶²) J. Rabbino-wicz, *Der Totenkultus bei den Juden* (Marburg 1889 phil. Diss.) 12.

der auch 'auf folgende Stelle aus der Mischna Sabb. 151 a aufmerksam macht: „Man darf (sc. am Sabbat) alles, was für den Toten nötig ist, verrichten, ihn salben und abwaschen, nur nicht ein Glied des Toten dabei bewegen; man darf die unter ihm liegenden Kissen hervorziehen, so daß er dadurch auf Sand zu liegen kommt, damit er nämlich nicht zu früh zu verwesen beginnt.“ Diese Vorschrift gibt also eine volle Bestätigung der oben geäußerten Vermutungen. Alle in Ebel rabbathi für den Sterbenden verbotenen Bräuche sind also am Toten vorzunehmen. Sowohl Abwaschen wie Salben des Leichnams findet auch im Judentum statt. Im Texte wird dann noch ausgesprochen, daß der Tote auf Sand liegen muß, und hierfür eine physiologische Begründung gegeben. Bemerkenswert ist dieser Text dann noch für den Übergang vom Niederlegen des Toten bzw. des Sterbenden zum Wegziehen der Kissen, auf denen der Tote bzw. der Sterbende liegt. So erscheint es nicht unmöglich, daß die Sitte, dem Sterbenden das Kopfkissen wegzuziehen⁶³, mit der Sitte, ihn auf den Boden zu legen, in Zusammenhang steht.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen läßt sich somit feststellen, daß die Sitte, den Sterbenden oder den Toten auf den Boden zu legen, bei Juden und Heiden weit verbreitet gewesen ist. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn diese Sitte in christlichem Gewande weiterlebte und sogar in der Totenliturgie der griechisch-orthodoxen Kirche einen bestimmten Platz gefunden hat. Im großen Euchologion findet sich nämlich bei der Begräbnisordnung für Priester folgende Rubrik: Ἐπειδὴν τις τῶν Ἱερέων ἐκδημήσῃ πρὸς κύριον, ἀπέρχονται τρεῖς Ἱερεῖς, καὶ καταβιβάζουσιν αὐτὸν τῆς κλίνης καὶ τιθέασιν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ψιαθίῳ⁶⁴. Danach wird also der tote Priester vom Lager heruntergehoben und auf den Boden gelegt, genauer auf eine Binsenmatte. Dieser Ritus ist jedoch, soweit ich sehe, in den Ordnungen für Laien und Mönche nicht zu finden.

Das lateinische Wort für das Niederlegen auf den Boden war, wie schon oben gesagt wurde, *deponere*. Davon ließ sich in der nachklassischen Latinität sehr leicht das Substantiv *depositio*

⁶³) Vgl. die Belege, die S. P o z n a n s k i a. a. O. zusammengetragen hat.

⁶⁴) Εὐχολόγιον τὸ μέγα⁴ (Venedig 1872) 426. Beispiele für die Sitte, Sterbende vor dem Tode auf den Boden zu legen, bringt für die Insel Cypern B. S c h m i d t, *Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland* = ARW 24 (1926/27) S. 284.

bilden. Das Niederlegen des Sterbenden bzw. soeben Gestorbenen fiel nun in der Regel zeitlich mit dem Tode zusammen. Es wäre also nicht verwunderlich, wenn man auch den Tod als *depositio* bezeichnete, indem man einen Schritt weiterging als die Antike, die den Aufgegebenen (*desperatus*) *depositus* nannte. Dadurch wird der Sprachgebrauch *depositio* = Tod bei Ps.-Ambrosius völlig klar. Ebenfalls ergibt sich hieraus die Möglichkeit, daß in der Rubrik *in die obitus seu depositionis* sowohl *obitus* wie *depositio* Tod bedeuten und diese Messe ursprünglich am Todestage stattfand. Über eine Möglichkeit wird man aber hierbei wohl kaum hinausgehen dürfen.

§ 4.

Totengedächtnistage in der mailändischen und mozarabischen Liturgie. Die Beziehung zwischen mailändischer und griechischer Totenliturgie.

Von der Gewohnheit des Abendlandes, vornehmlich den dritten, siebenten und dreißigsten Tag als Totengedächtnistag zu feiern, macht die mailändische Totenliturgie eine Ausnahme. In seiner im Jahre 395 auf den Tod des Kaisers Theodosios gehaltenen Rede sagt Ambrosius: „Den Tod dieses Fürsten haben wir vor kurzem beweint, und nun feiern wir den vierzigsten Tag unter Anwesenheit des Kaisers Honorius am heiligen Altare. Denn wie der hl. Josef seinem Vater Jakob in vierzig Tagen die Pflichten der Bestattung erfüllte, so löst auch dieser seinem Vater Theodosius die Verpflichtungen ein. Und da einige den dritten und dreißigsten, andere den siebenten und vierzigsten gewöhnlich beobachten, so laßt uns betrachten, was die Schrift lehrt. Als Jakob gestorben war, so sagt sie, befahl Josef den Bestattern, sie sollten ihn bestatten. Und es begruben ihn die Bestatter Israels, und es verstrichen vierzig Tage. Soviel Tage werden nämlich für die Bestattung gezählt. Und es beweinte ihn Ägypten siebenzig Tage. Diese Feier ist also zu befolgen, welche die Schrift vorschreibt. Aber im Deuteronomium ist auch geschrieben: Und die Israeliten beweinten Moses in den Steppen Moabs dreißig Tage lang. Beide Beobachtungen haben also Begründung, damit die notwendige Pflicht der Pietät erfüllt werde¹.“ Ambrosius kennt also zwei verschiedene Gewohnheiten, nach der einen wird der dritte und dreißigste Tag gefeiert, nach der anderen der siebente und vierzigste Tag. Beide Gewohnheiten stellt er als berechtigt hin. Er feiert jedoch den vierzigsten Tag nach dem Tode des oströmischen Kaisers Theodosius. Da man in der

¹) Ambrosius, *De obitu Theodosii oratio* (Migne PL 16, 1386f.).

oströmischen, also griechischen Kirche auch den vierzigsten Tag nach dem Tode feierte, so könnte man zunächst vermuten, daß Ambrosius hier mit Rücksicht auf die kaiserliche Familie diesen Tag feierte, während man in seiner Umgebung andere Totengedächtnistage kannte. Dagegen sprechen aber verschiedene Bedenken. Ambrosius nennt zusammen mit dem vierzigsten Tag den siebenten Tag. Dieser wurde jedoch in der griechischen Kirche nicht gefeiert. Wohl aber besitzen wir ein Zeugnis, daß für den Bruder des hl. Ambrosius, Satyrus, eine Totengedächtnisfeier am siebenten Tage nach dessen Bestattung stattfand. Im Anfange der 2. Grabrede auf diesen sagt Ambrosius: „Weil also jüngst der Todestag durch den traurigen Anblick mein brüderliches Gemüt niederdrückte, da er es ganz gefangen hielt, ist es jetzt am siebenten Tage, dem Symbol der künftigen Ruhe, an dem wir wieder zum Grabe gehen, billig, vom Bruder weg den Geist auf eine allgemeine Aufmunterung des Menschengeschlechtes hinzulenken und die Aufmerksamkeit hierauf zu übertragen².“ Da die für die Totengedächtnisfeier des Kaisers Theodosius angenommenen Voraussetzungen hier nicht gegeben sind, so können wir mit Sicherheit annehmen, daß in Mailand an der Hauptkirche, an der Ambrosius tätig war, und zu der also auch Satyrus gehörte, der siebente Tag als Totengedächtnistag gefeiert wurde. Die Symbolik, siebenter Tag = Ruhetag, die Augustinus auch hervorhebt³ und vielleicht von Ambrosius übernommen hat, geht wohl von Gen. 2, 2—3 aus, wo gesagt wird, daß Gott am siebenten Tag von seinem Werke ausruhte und diesen Tag heiligte. Nun ist ferner wichtig, daß Ambrosius den siebenten und vierzigsten Tag zusammen nennt. Demnach ist also auch wohl in der Umgebung des hl. Ambrosius der vierzigste Tag Totengedächtnistag. In der Feier dieses Tages stimmen also die mailändische und griechische Totenliturgie überein. In diesem Zusammenhange erinnere man sich auch, daß höchstwahrscheinlich auch auf den Inseln Dalmatiens der vierzigste Tag gefeiert wurde⁴. Dadurch erhalten wir sozusagen eine Brücke zwischen Konstantinopel und Mailand. Es ist daher wohl kaum Zufall, daß in diesem Punkte mailändische und griechische Totenliturgie übereinstimmen, vielmehr wird

²) Ambrosius, *De excessu fratris sui Satyri* II, 2 (Migne PL 16, 1315.

³) Vgl. oben S. 31.

⁴) Vgl. oben S. 12.

man hier engere Beziehungen zwischen beiden Liturgien vermuten dürfen.

Ambrosius erwähnt auch den dritten zusammen mit dem dreißigsten Tag, für letzteren bringt er sogar den Schriftbeweis aus Deut. 34, 8. Aber er lehnt für seine Person den dreißigsten Tag ab. Daher wird man vermuten dürfen, daß in seiner Umgebung auch der dritte Tag wohl nicht gefeiert wurde. Über den Ort, wo diese Feiern gebräuchlich waren, sagt er nichts.

Die Feier des vierzigsten Tages hat vermutlich im Abendlande noch weiter nachgewirkt, trotzdem durch die römische Liturgie allgemein der dreißigste Tag vorgeschrieben war. In meiner Heimat — Essen-Borbeck — sowie in weiten Strecken Rheinlands und Westfalens kennt man ein sog. Sechswochenamt, d. h. eine Totenmesse, die sechs Wochen (= 42 Tage) nach einem Todesfalle für den Gestorbenen gefeiert wird. Es scheint also, als ob man in späterer Zeit die Bedeutung des vierzigsten Tages nach dem Tode vergaß und die Zeit vom Tode bis zu diesem Tage in Wochen ausdrückte. Dadurch erscheint die Differenz von 2 Tagen hinreichend erklärt.

Für die alte mozarabische Liturgie haben wir vielleicht den fünfzigsten Tag als Totengedächtnistag anzunehmen. In dem von M. Férotin herausgegebenen *Liber Ordinum* befindet sich eine *missa de parvulo defuncto*, zu der der Herausgeber in der Anmerkung folgendes schreibt: „Ici manquent plusieurs feuillets du manuscrit. Ils contenaient la fin de la messe précédente, puis une autre messe intitulée, d'après l'index du commencement du Liber ordinum: *Missa de quinquagenario defuncti*. Ce simple titre est très intéressant. Il nous apprend que le cinquantième jour, qui suivait la mort, était consacré dans l'Eglise d'Espagne à des prières liturgiques pour l'âme du défunt⁵.“ Der Titel dieser Messe, die uns leider verlorengegangen ist, lautet also: *missa de quinquagenario defuncti*. *Quinquagenarium* ist zunächst rein sprachlich betrachtet eine Analogiebildung zu *septenarium* und *tricenarium*, die 7 bzw. 30 Totenmessen an ebenso vielen aufeinanderfolgenden Tagen bezeichnen⁶. Danach wäre *quinquage-*

⁵) M. Férotin, *Le liber ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*: MEL V (Paris 1904) 415.

⁶) Vgl. oben S. 34 f.

narium eine Feier von 50 Messen an ebenso vielen aufeinanderfolgenden Tagen. Das schließt nun keineswegs aus, daß eine Beziehung zu einem vielleicht vorhandenen fünfzigsten Tage als Totengedächtnis vorliegt. Eine solche Annahme ist nach unseren Ausführungen über *Septenar* und *Tricenar* sogar wahrscheinlich. Notwendig ist eine solche Beziehung jedoch nicht. Ähnliche Meßgruppen gibt es im Mittelalter in verschiedenster Anzahl⁷, ohne daß man annehmen könnte, daß der entsprechende Tag nach dem Tode ein Totengedächtnistag gewesen sei. Gerade hier hat Zahlensymbolik, losgelöst vom Totengedächtnis, eine große Rolle gespielt. Somit ergeben sich gegen Férotins Annahme schon Bedenken. Es ist ferner zu beachten, daß, soweit ich sehe, der fünfzigste Tag als Totengedächtnistag sonst nicht bezeugt ist. Schließlich ist es merkwürdig, daß in dem auf Veranlassung des Kardinals Ximenes 1500 herausgegebenen *Missale mixtum secundum regulam B. Isidori* eine Messe mit diesem oder ähnlichem Titel nicht zu finden ist⁸. Ist also tatsächlich in der alten spanischen Kirche der fünfzigste Tag gefeiert worden, so ist anzunehmen, daß diese Feier keine allzu große Bedeutung hatte, denn sonst wäre wohl kaum das Verschwinden eines Formulars zu erklären. Das steht aber nicht in Einklang mit der Erfahrung, daß eine derartige Gewohnheit in der Regel eine lange Vergangenheit hat, ehe sie in liturgischen Büchern festgelegt wird. Unsere Ausführungen über das Alter des Meßformulars Nr. 105 im Sakramentarium Gelasianum lassen dies deutlich erkennen⁹. Es scheint also, als ob man auch die Möglichkeit zu berücksichtigen habe, daß in der *missa de quinquagenario defuncti* sich ein anderes Formular verbirgt. Im *Missale mixtum* folgt auf die *missa parvulorum Defunctorum* eine *missa de omnibus fidelibus defunctis*¹⁰. Die Gewohnheit, ein Allerseelenfest zu feiern, schreibt schon Isidor von Sevilla in seiner Mönchsregel vor. Es heißt dort: „Für die Seelen der Verstorbenen soll am Tage nach Pfingsten dem Herrn ein Opfer dargebracht werden, damit sie, des ewigen Lebens teilhaftig geworden, reiner am Tage der Auf-

⁷) Vgl. die Nachweise von A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Freiburg 1902) 247 für folgende Zahlen: 7, 6, 5, 44, 45.

⁸) Bei Migne PL 85.

⁹) Vgl. oben S. 27f.

¹⁰) Bei Migne PL 85, 1028—1032.

erstehung ihre Leiber empfangen¹¹.“ Nach R. Klee bilde diese Vorschrift, die unter den abendländischen Mönchsregeln einzig dastehe, wohl kaum eine Neuerung, sondern Isidor habe „hier wieder nur in feste Regel gekleidet, was sich längst als Brauch ausgebildet hatte“¹². Bevor also im Abendland das Allerseelenfest des 2. November eingeführt wurde, kannte man in spanischen Mönchskreisen ein solches am Tage nach Pfingsten, also am einundfünfzigsten Tage nach Ostern¹³. Für die Erklärung des *quingagenarium defuncti* ist aber damit wohl kaum etwas gewonnen. Die Aufeinanderfolge der Meßformulare in den beiden Missalien ist nicht dieselbe. Es besteht also kein Grund zur Annahme, daß in diesem einen Falle eine solche vorhanden war. Ferner steht wohl im Missale mixtum die Messe für alle Verstorbenen mit dem abendländischen Allerseelenfeste, das im 11. Jahrhundert eingeführt wurde, in Beziehung, ist also wohl jüngeren Ursprungs. Schließlich heißt es im Liber ordinum: *in quinquagenario defuncti* und nicht *defunctorum*. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich also nur behaupten, daß dieses Meßformular für eine Feier von fünfzig Messen nach Analogie des Septenars und Tricenars vorgesehen ist. Die Annahme, in Spanien sei der fünfzigste Tag nach dem Tode gefeiert worden, bleibt dann vielleicht als eine nicht sehr stark begründete Vermutung.

Zum Schlusse sei nun eine vergleichende Übersicht über die christlichen Totengedächtnistage beigelegt.

A. Morgenland.

griech.	armen.	syrisch.		ägypt.		paläst.
		griech.	nat.	griech.	nat.	
...	...	griech.	nat.	griech.	nat.	...
3.	3.	3.	3.	3.	3.	3.
9.	9. (?) 7.	9. + 15. (?) 9.	9.	9. + 12.	9.	7.
40.	40.	40.	30.	40. + 14. (?) 30.	30.	40.

¹¹) Isidor von Sevilla, *Regula monachorum* 24, 2 (Migne PL 83, 894).

¹²) R. Klee, *Die Regula monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit* (Marburg 1909 Progr.) 21.

¹³) Der Samstag vor Pfingsten ist in der griechischen Kirche ein allgemeiner Totengedächtnstag. Vgl. D. Sokolow, *Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes* (Berlin 1893) 170.

B. Abendland.

stadtröm.	gallisch.	angelsächs.	mail.	mozarab.	afrik.
Todestag	...	...	...	...	...
3.	3.	3.	...	...	3.
7. + 9. (?)	7.	7. + 9.	7.	...	7. (9. ?)
30.	30.	30.	40.	50. (?)	...

§ 5.

Der jüdisch-parsische Volksglaube vom dreitägigen Verweilen der Seele beim Leibe und seine Bedeutung für den volkstümlichen christlichen Jenseitsglauben.

Die vorausgegangenen Untersuchungen zur Feststellung der christlichen Totengedächtnistage haben nunmehr die Unterlagen gegeben zur Beantwortung der Frage: Woher kommt die Mannigfaltigkeit der Tage beim Totengedächtnis? Schon die christliche Antike selbst hat für die Feier gerade dieser Tage Erklärungen gesucht, die schon teilweise in den bisherigen Untersuchungen berührt wurden. Vor allem suchte man in der Hl. Schrift Vorbilder für diese Totenfeiern zu finden und die christlichen Feiern aus den biblischen abzuleiten¹. Dabei hat, wie uns die Auseinandersetzung des hl. Augustinus über den siebenten und neunten Tag zeigt, die Hl. Schrift bei der endgültigen Wahl von Totengedächtnistagen wohl einen Einfluß gehabt. Aber bei manchen Tagen ist die zur Hl. Schrift hergestellte Beziehung doch zu äußerlich, als daß hierdurch über die Entstehung der betreffenden Feiern etwas Maßgebendes gesagt ist. Um also eine vollbefriedigende Antwort auf diese Frage zu erhalten, werden wir die Frage nach ihrer Vorgeschichte in der nichtchristlichen antiken Kultur zu stellen haben. Dabei wird man zunächst Palästina, die Heimat

¹) Daneben war natürlich der Spekulation der einzelnen Liturgen Spielraum genug gelassen zur „Erklärung“ dieser Feiern. Besonders bemerkenswert hierfür ist Ps. - *Amphilochios*, *Rede über die unfruchtbaren Bäume* 49 (hrsg. von B. Z. Jurgew in Livland 1901) 39 Z. 31—40 Z. 28, nach dem Herausgeber eine Schrift vermutlich des 7. oder 8. christl. Jahrhunderts. Auch in dieser Schrift wird neben eigener Ausschmückung des Verfassers eine volkstümliche Eschatologie ähnlich wie die des Ps. - *Makarios* gegeben. Herr Geheimrat † A. Brinkmann-Bonn hatte die Freundlichkeit, mich auf diesen Text aufmerksam zu machen und mir sein eigenes Exemplar dieser Schrift für einige Zeit zu überlassen.

des Christentums, und das Judentum, aus dem es herausgewachsen ist, zu berücksichtigen haben.

Deut. 21, 22 begegnet folgende Vorschrift: „Wenn jemand ein Vergehen, ein Verbrechen, das den Tod verdient, begangen hat und hingerichtet wird und du ihn an einen Baum hängst, so soll sein Leichnam nicht über Nacht am Baume bleiben, sondern du hast ihn noch am gleichen Tage zu begraben; denn ein Gehängter ist gottverflucht, und du sollst dein Land nicht verunreinigen, das dir Jahve, dein Gott, zum Eigentume verleiht.“ Danach mußten also im alten Israel die Gehängten noch am Todestage bestattet werden. Das gleiche scheint aber auch im nachexilischen Judentum bei einem gewöhnlichen Todesfalle beobachtet worden zu sein. S. Krauss führt hierzu aus dem Talmud folgende Bestimmungen an: „Auf den Tod hat gleich die Beerdigung zu folgen.“ „Wer seinen Toten über Nacht liegen läßt, schändet ihn².“ So berichtet denn auch die Apg. 5, 6 vom Tode des Ananias: „Es erhoben sich aber die Jünglinge, nahmen ihn, trugen ihn hinaus und bestatteten ihn,“ und Vers 9 heißt es noch deutlicher von Saphira: „Siehe, die Füße derer, die deinen Mann bestattet, stehen vor der Türe und werden auch dich hinaustragen.“ Alles geschieht also am gleichen Tage, Tod und Bestattung liegen nahe beieinander. Um so beachtenswerter ist es nun, wenn es von Rabbi Juda I. heißt, er habe es verboten, einen Toten früher als drei Tage nach dem Tode zu bestatten³. Welches ist wohl der Grund für dieses Verbot?

Im Midrasch zum Buche Genesis findet sich zu Gen. 50, 10 folgende palästinensische Traditionsstelle: „Bar Kapra sagte: Der Trauernde soll selbst am dritten Tage noch nicht arbeiten, weil an ihm die Stärke der Trauer eintritt, denn derselbe hat gelehrt: Die ganze Stärke der Trauer dauert bis zum dritten Tage, denn drei Tage lang schwebt die Seele über dem Grabe und denkt wieder zum Leibe zurückzukehren, wenn sie aber sieht, daß der Glanz des Gesichtes sich verändert, dann geht sie und verläßt den Körper auf immer⁴.

²) S. Krauss, *Talmudische Archäologie* II (Leipzig 1911) 62. Vgl. F. J. Dölger IXΘΥΣ II 555 A. 3.

³) Nach S. Klein, *Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten* (Berlin 1908 phil. Diss.) 42f.

⁴) A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba*. Deutsch (Leipzig 1881) 504.

Mit zwei weiteren Autoritäten belegt der Midrasch zum Buche Levitikus diesen Glauben vom dreitägigen Verweilen der Seele am Grabe, wenn es dort heißt: „Rabbi Abba bar Rabbi Papi und Rabbi Josua von Sichnin im Namen des Rabbi Levi sagten: Drei volle Tage schwebt die Seele um den Körper in der Meinung, daß sie wieder zu ihm zurückkehre, wenn sie aber sieht, daß sich der Glanz des Angesichtes verändert hat, geht sie ihres Weges, wie es heißt Hi. 4, 22: Nur um ihn selber fühlet Schmerz der Leib⁵.“ Es bestand also in manchen jüdischen Kreisen der Glaube, daß der endgültige Abschied der Seele vom Leibe erst nach drei Tagen sich vollzog. Diese Anschauung bietet sich als Erklärung für das Verbot R. Judas I. (um 200 n. Chr.) an, den Toten nicht vor Ablauf von drei Tagen zu begraben.

Die hier in Betracht kommenden Teile der beiden Midraschim sind verhältnismäßig jüngeren Ursprunges. Nach E. Schürer fand die Redaktion der letzten fünf Kapitel des Midrasch zum Buche Genesis erst im elften oder zwölften Jahrhundert statt, die des Midrasch zum Buche Levitikus fällt nach ihm etwa in die Mitte des siebenten christlichen Jahrhunderts⁶. Damit ist jedoch über das Alter der besprochenen Anschauung noch nichts gesagt. Diese ist vielmehr viel älter und vielleicht schon für vorchristliche Zeit belegbar. In einer von G. Steindorff herausgegebenen Apokalypse ohne Autornamen, vielleicht einer Sophoniasapokalypse, findet sich folgende Stelle: „Als ich sie (nämlich bestimmte Engel) gesehen hatte, bekam ich Furcht und sprach zu jenem Engel, der mit mir ging: Wer sind diese also? Er erwiderte mir: Dies sind die Diener der ganzen Schöpfung, welche zu den Seelen der Gottlosen kommen, sie entführen und hier niederlegen; sie schweben drei Tage lang mit ihnen in der Luft umher, bevor sie sie nehmen und in ihre ewige Strafe werfen⁷.“ Die Schrift ist nach Steindorff rein jüdisches Fabrikat und etwa 100 v. Chr. in Ägypten entstanden⁸. Hier ist also

⁵) A. Wünsche, *Der Midrasch Wajikra Rabba*. Deutsch (Leipzig 1884) 117.

⁶) E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I² (1890) 110 mit Hinweis auf Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (1832) 255f., 181ff.

⁷) G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophoniasapokalypse* TUNF II, 3a (Leipzig 1899) 150. Vgl. auch S. 43.

⁸) A. a. O. 19 und Anm. 1.

schon in vorchristlicher Zeit das Diasporajudentum Träger der obengenannten Vorstellung. Der Text spricht von einem Schweben in der Luft, nicht von einem Verweilen der Seele beim Leichnam. Hierin weicht also der Text von den oben besprochenen Traditionsstellen ab. Das ist gewiß nicht zufällig. Die Apokalypse ist in Ägypten entstanden zu einer Zeit, da in diesem Lande das Judentum mit der griechischen Kultur sich auseinandersetzte. Nun hat uns Johannes Lydus aus den hermetischen Schriften, die auch in Ägypten entstanden sind, folgende Stelle erhalten: „Diejenigen Seelen, die die Richtschnur des Guten übertreten haben, werden, wenn sie vom Körper fortgehen, den Dämonen übergeben, durch die Luft getragen und durch die feurigen und eisigen Zonen geschleudert, die die Dichter Pyriphlegethon und Tartaros nennen⁹.“ Hier begegnet uns also eine ähnliche Anschauung wie in der genannten Apokalypse. Beide Male ist vom Schweben mit den Engeln bzw. Getragenwerden der Seele in der Luft die Rede, einmal ist die Seele von Strafengeln, ein andermal von Dämonen begleitet. Nur ist beim zweiten Texte nichts über die Dauer des Schwebens gesagt. Nach der Apokalypse sind es drei Tage. Pyriphlegethon und Tartaros gehören zum griechischen Vorstellungskreise über die Unterwelt, sie werden hier anscheinend in die Luft, nicht mehr wie früher unter die Erde verlegt. Das bestätigt uns Johannes Lydus an einer anderen Stelle, wo es heißt: „Jamblichos erwähnt in dem ersten Buch seiner Abhandlung über den Abstieg der Seele auch ihre Reinigung. Er teilt dem Hades das Gebiet oberhalb des Mondes bis zur Sonne zu, bei diesem befänden sich auch die gereinigten Seelen, er selbst sei Pluton, Persephone aber der Mond¹⁰.“ Nach dieser griechischen Eschatologie mußte also, um in den Hades zu gelangen, die Seele zunächst durch die Luft schweben, die nach dem Texte von der Erde bis zum Monde reichte und zur Reinigung der Seelen diente. Da auch die Apokalypse von einem Getragenwerden in der Luft spricht, so liegt die Annahme nahe, daß in ihr die Lehre vom dreitägigen Verweilen der Seele beim Leibe schon eine Fortentwicklung zur

⁹) Johannes Lydus, *De mensibus* IV, 148 S. 167 Z. 17—21 (ed. Wünsch).

¹⁰) Johannes Lydus, *De mensibus* IV, 149 S. 167 Z. 22—168 Z. 2 (ed. Wünsch).

Lehre vom dreitägigen Verweilen in der Luft unter Beeinflussung griechischer Hadesspekulationen erlitten hat¹¹.

Lassen sich vielleicht im AT Spuren einer solchen Eschatologie nachweisen? Num. 19, 10—12 heißt es: „Es soll aber den Israeliten und dem Fremden, der sich unter ihnen aufhält, als eine allzeit zu beobachtende Satzung gelten: Wer einen Toten, irgendwelche menschliche Leiche berührt, wird für sieben Tage unrein. Ein solcher soll sich damit entsündigen am dritten Tage und am siebenten Tage, so wird er rein werden. Entsündigt er sich aber nicht am dritten Tage und am siebenten Tage, so bleibt er unrein¹².“ Nach einem Todesfalle ist also gemäß dieser Vorschrift neben einer Reinigung am siebenten Tage, über die weiter unten noch zu reden ist, auch eine Reinigung am dritten Tage erforderlich. Steht diese etwa in Beziehung zum Glauben an ein dreitägiges Verweilen der Seele beim Leibe? Die Bejahung dieser Frage läßt die Schwierigkeit entstehen, warum die Reinigung schon am dritten Tage stattfindet, während die Seele volle drei Tage, also wohl bis zum Morgen des vierten Tages beim Leibe verweilen soll. Es verdient auch Beachtung, daß diese Reinigung in der Midrasch- und Talmudliteratur nicht mit der eschatologischen Bedeutung der drei Tage nach dem Tode in Beziehung gesetzt wird¹³. Daher scheint die Erklärung J. Hehns, die Reinigung am dritten Tage sei aus der Zerlegung der Siebenzahl in die bedeutsamen Zahlen 3 und 4 entstanden, immer noch ansprechender zu sein¹⁴.

Dieser Glaube an ein dreitägiges Verweilen der Seele beim Leibe war schon im alten Parsismus bekannt und hat sich dort

¹¹) Dabei ist die Priorität der jüdischen Anschauung vorausgesetzt. Daß wir dazu das Recht haben, werden die weiter unten folgenden Ausführungen über den Zusammenhang dieses Glaubens mit den Verwesungserscheinungen der Leiche sowie mit parsischen Anschauungen erweisen.

¹²) Vgl. auch Num. 31, 19.

¹³) Für die Entscheidung dieser Frage ist auch Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Glaubens an das dreitägige Verweilen der Seele nicht ohne Bedeutung. Ist der Glaube vom Parsismus übernommen, so kann die Vorschrift schon nicht mit dem Glauben in Beziehung stehen, wenn sie vorexilisch ist.

¹⁴) J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* = Leipz. semit. Stud. II, 5 (Leipzig 1907) S. 86.

bis heute erhalten¹⁵. In *Vendidad* 19, 90 ff. wird gesagt: „Nachdem der Mensch gestorben, nachdem der Mensch hinübergegangen ist, nach dem Weggange wirken (?) die schlechten Übles wissenden Daevas. In der dritten Nacht nach dem Kommen und Leuchten der Morgenröte und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt und die glänzende Sonne aufgeht, dann führt der Daeva Vizaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche vor der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Chinvat (kommt er), die von Ahuramazda geschaffene, wo sie das Lebensbewußtsein und die Seele um den Wandel befragen¹⁶.“ Nach diesem Texte findet also über jede Seele bei Beginn der Morgenröte, die auf die dritte Nacht folgt, ein Gericht an der Brücke Chinvat statt, das der Seele die Entscheidung über ihr Schicksal bringt. Während der drei Tage nach dem Tode bis zum Gericht verweilt die Seele in der Nähe des Leichnams. So sagt der 22. *Yasht*: „Wenn ein Frommer stirbt, wo weilt in den ersten drei Nächten seine Seele? Ormuzd antwortete: Nahe beim Haupte (d. h. an der Stelle, wo das Haupt lag, als die Seele den Körper verließ) sitzt sie, die Gâthâ *Ushtavaiti* rezitierend, Heil rufend: Wer es auch sei, ihm möge Heil Ormuzd der freie Herrscher geben. In diesen drei Nächten erlebt die Seele soviel Freude wie die Welt der Lebendigen zusammen¹⁷.“ Der *Vendidad* gehört zu den ältesten Schriften der Parsen; nach C. P. Tiele reicht er „in den Grundzügen in die Zeit vor Alexander d. Gr. zurück, während manche Teile noch älter sind“¹⁸. Wir haben also in dem Glauben an das dreitägige Verweilen der Seele beim Leibe auch einen alten Bestandteil der parsischen Religion zu erblicken.

¹⁵) F. Spiegel, *Avesta, Die heiligen Schriften der Parsen* II (Leipzig 1852) S. XXXVIII. A. Kaegi, *Die Neunzahl bei den Ostariern: Phil. Abhdl. H. Schweizer Sidler* gew. (Zürich 1891) 59. Ebenfalls kennen diesen Glauben noch heute die Araber am Sinai. Vgl. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908) 101.

¹⁶) F. Spiegel, a. a. O. I, 248f.

¹⁷) Nach Hübschmann, *Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht: Jahrbücher für protest. Theologie* V (1879) 212. Vgl. auch S. 214.

¹⁸) C. P. Tiele, *Zur Frage nach dem Alter des Avesta* = ARW I (1898) 349.

In diesem Glauben stimmen also Parsismus und wenigstens das nachexilische Judentum überein. Die Vermutung, daß das nachexilische Judentum in diesem Punkte vom Parsismus abhängig ist, ist schon öfters ausgesprochen worden¹⁹. Dem widerspricht J. Scheftelowitz. Er meint, dieser Glaube sei urisraelitisch, der babylonische Talmud, der dem unmittelbaren Einflusse der parsischen Religion ausgesetzt gewesen sei, lasse erkennen, daß die Seele sieben Tage in Trauer neben dem Leichnam weile²⁰. Für die erste Behauptung hat Scheftelowitz den Beweis nicht erbracht. Gegen die zweite Behauptung ist zu sagen, daß auch der babylonische Talmud Spuren eines Glaubens an ein dreitägiges Verweilen kennt, neben dem Glauben an ein siebentägiges Verweilen²¹. So heißt es *bab. Moëd katon* 2a: „Ein Trauernder darf die ersten drei Tage die Phylakterien nicht anlegen, vom dritten inklusive ist es gestattet; kommen neue Trostbesucher, braucht er die Phylakterien nicht abzulegen. Das ist die Meinung des R. Eliezer, Sohn des Hyrkanos. R. Josua dagegen ist der Ansicht, das Anlegen sei nur die ersten zwei Tage untersagt, vom zweiten inklusive aber gestattet, doch muß der Trauernde, wenn neue Besucher kommen, die Phylakterien ablegen²².“ Ferner heißt es *bab. Moëd katon* 27b: R. Levi hat gesagt: Ein Leidtragender soll sich in den ersten drei Tagen so betrachten, als wenn ein Schwert zwischen seinen zwei Rippen läge, dagegen vom dritten bis zum siebenten Tage soll er sich so betrachten, als wenn dasselbe in einem Winkel vor ihm läge, dann aber soll er sich so betrachten, als wenn es auf die Straße hinausginge²³. Da aus palästinensischen Traditionsstellen der

¹⁹) Vgl. A. Kohut: *Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?*: ZDMG 21 (1867) 564. E. Stave, *Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum* (Haarlem 1898) 193 verweist nur auf den oben genannten Aufsatz. Vgl. auch die Übersicht bei E. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Göttingen 1902) 1ff. Böklen spricht nur von einer Verwandtschaft.

²⁰) J. Scheftelowitz, *Die altparsische Religion in ihrer Beziehung zum Judentum* (Gießen 1920) 179 und A. 1.

²¹) Vgl. darüber unten S. 156f.

²²) Nach A. Büchler, *Das Entblößen der Schulter und des Armes als Zeichen der Trauer*: ZATW 21 (1901) 83 A. 2.

²³) A. Wünsche, *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen* I (Leipzig 1886) 313.

Glaube an das dreitägige Verweilen der Seele erwiesen ist, so liegt es nahe anzunehmen, daß der besonderen Wertung der drei ersten Tage nach dem Tode für die Trauer die gleiche Anschauung zugrunde liegt. Der Glaube ist also wohl auch in den babylonischen Schulen der Juden bekannt gewesen. Es ist ferner zu beachten, daß anderseits auch in Palästina der Glaube an ein siebentägiges Verweilen der Seele nachweisbar ist²⁴. Die strenge Scheidung, die Scheftelowitz macht, indem er die eine Anschauung nur dem palästinensischen, die andere nur dem babylonischen Talmud zuzusprechen scheint, besteht wohl kaum zu Recht. Beide Auffassungen können sowohl im palästinensischen wie im babylonischen Judentum nebeneinander als verschiedene Schul- und Volksmeinungen bestanden haben. Die Möglichkeit, vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit einer Entlehnung seitens des Judentums bleibt bestehen²⁵. Es ist allerdings auch möglich, daß dieser Glaube an verschiedenen Orten von selbst entstehen konnte, nämlich durch Beobachtungen der Leiche und der erst nach einigen Tagen einsetzenden Verwesungserscheinungen²⁶. Die angeführten Zeugnisse der Rabbinen sagen ja deutlich, daß die Seele vom Leichname fortgehe, weil sich die Gesichtszüge nach drei Tagen veränderten. Aus einer Beobachtung dieser Erscheinung ist das Entstehen eines Glaubens an ein dreitägiges Verweilen der Seele sehr gut denkbar. Volkstümliche Physiologie und Eschatologie stehen hierbei in engstem Zusammenhange. Nach drei Tagen setzt der Verwesungsprozeß ein, wie folgende Traditionsstelle sagt: „Bar Kapra sagte: In den ersten drei Tagen bedarf der Trauernde keines Trostes. Warum? Weil da die Gesichtszüge noch erkennbar sind; denn es ist gelehrt worden: Ein Zeugnis darf nur auf das Gesicht in Verbindung mit der Nase (wenn sie noch wohl erhalten ist) abgelegt werden, nach drei Tagen darf ein solches Zeugnis nicht angenommen werden²⁷.“ Nach drei Tagen setzt also nach jüdischer Anschau-

²⁴) Vgl. unten S. 156f.

²⁵) Auch R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921) 115 lehnt den Versuch Scheftelowitz', „die wesentliche Unabhängigkeit des Judentums vom Parsismus zu zeigen“, ab. Vgl. die Bemerkungen zur Methode Scheftelowitz' a. a. O. 115 A. 1 und F. J. Dölger IXΘΥΣ II 127 A. 3 und 490 A. 7.

²⁶) So W. Bousset, *Kyrios Christos*² (Göttingen 1921) 25.

²⁷) A. Wünsche, *Der Midrasch Wajikra 'Rabba* (Lpz. 1884) 117. Vgl. vielleicht auch A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit 'Rabba* (Lpz.

ung die Verwesung ein. In Zusammenhang hiermit scheint es zu stehen, wenn nach Joh. 11, 39 Martha zu Jesus vom toten Lazarus sagt: „κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γὰρ ἐστίν: Herr, er riecht schon, denn er ist viertägig.“ Die Begründung „denn er ist viertägig“ wird erst restlos klar durch Hinzuziehung der jüdischen Anschauung, daß die Verwesung erst nach drei Tagen einsetzt. Diese Anschauung steht nun aber mit der eschatologischen Bedeutung der drei Tage nach dem Tode in engster Beziehung, so daß man vermuten kann, daß zum Verständnis der ganzen Lazarusperikope, nach der Lazarus am vierten Tage nach dem Tode von den Toten auferweckt wird, die Vorstellung vom dreitägigen Verweilen der Seele beim Leibe zu berücksichtigen ist²⁸. Für eine Umwelt, die den endgültigen Abschied der Seele nach drei Tagen stattfinden ließ, erschien das Wunder der Auferweckung am vierten Tage um so größer, da Seele und Leib an diesem Tage vollkommen getrennt sind. Zu den Totenerweckungen Jesu werden die Christen der Frühzeit häufig als Einwand gehört haben, die Seele des betreffenden Erweckten habe noch in der Nähe des Leichnams gewelt. Hiergegen scheint sich Origenes bei der Besprechung der Lazarusperikope zu wenden, wenn er sagt: „Er (Jesus) erkannte, daß er erhört sei, da er im Geiste sah, daß die Seele des Lazarus zu ihrem Leibe gesandt war, heraufgeschickt vom Orte der Seelen. Man darf nämlich nicht annehmen, daß die Seele des Lazarus in der Nähe des Leibes war, nachdem sie aus ihm herausgegangen war, und daher, weil sie in der Nähe war, schnell Jesus rufen und sagen hörte: ‚Lazarus, komm heraus.‘ Wenn jemand dies auch bei der Seele des Lazarus vermutet und jene sonderbare Meinung über die vom Leibe getrennte Seele billigt, daß sie nämlich neben dem Leichnam gesessen habe, so soll er sagen, wie Jesus, da ja nur der Leib des Lazarus tot zurückgeblieben, die Seele aber schon von dannen gegangen war, von seinem Vater erhört wurde, damit man einem solchen, der sagt, die Seele habe neben dem Leichnam gesessen, glauben kann²⁹.“ Der den Christen gemachte Vorwurf

1881), 76f.: „. . . wenn du Fleisch drei Tage lang ohne Salz liegen lässtest, so riecht es übel.“ Der Leichnam wird nach jüdischer Vorschrift gleich nach dem Tode auf Sand oder Salz gelegt. Vgl. oben S. 44.

²⁸) Vgl. W. Bauer, *Das Johannesevangelium* zur Stelle = H. Lietzmann, *Handbuch z. Neuen Testament II*, 2 (Tübingen 1912) 113.

²⁹) Origenes, *Johanneskommentar* 28, 44 GCS: Origenes IV,

wird eben dadurch hinfällig, daß Lazarus am vierten Tage erst auferweckt wird, an dem seine Seele nach diesem Glauben nicht mehr beim Leibe weilt. Deutlicher setzt Ephräm der Syrer die Auferweckung des Lazarus zum Glauben an die Entscheidung nach drei Tagen in Beziehung, wenn er sagt: „Jesus ließ den Verstorbenen in Verwesung übergehen, und dann erst kam er, um ihn aufzuwecken. Auf diese Weise beglaubigte sein Verwesungsgeruch den Tod und seine Auferstehung die Auferweckung. Der Entschlafene wanderte drei Tage lang unverseht im Lande des Todes, erst am vierten Tage stieg er hinab in das Meer der Verwesung. Der Tod nahm ihn und führte ihn im Jenseits drei Tagereisen weit, aber an der vierten Station schloß er ihn, wie die übrigen (Toten) im Abgrunde der Toten ein. Jesus ließ dem Lazarus Zeit, damit er bis zum Grunde des Totenreiches hinabsteigen konnte, um ihn dann aus der Tiefe der Grube heraufzuholen und dadurch die Verwesung des Todes zu besiegen. Der Tod ergriff den Begrabenen und übergab ihn der Verwesung. Der Wurm nagte an ihm, und die Fäulnis zersetzte seinen Leichnam. Er schwamm im Tümpel der Gestorbenen und versank in der Unterwelt der Begrabenen. Er wurde dem Ozean der Untergegangenen überliefert und dort zum Schweigen gebracht. Es versenkte ihn der Todesengel in den Abgrund der Vermodernden, damit die erscheinende Auferstehung die der Unterwelt Verfallenen erfreuen könnte. Jesus ließ ihn bis in die Tiefe des Todes hinabtauchen, damit dann die Stimme seiner Auferweckung hinabdringen und das Haupt der Abgründe zertreten würde³⁰.“ Hier haben wir also eine Erklärung der Perikope, die auch den Glauben an die Entscheidung für die Seele nach drei Tagen berücksichtigt.

Auch das Wort der Emmausjünger bei Lukas 24, 21: Ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ. ἀλλὰ γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει, ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο kann von hier aus eine neue Beleuchtung erfahren.

395 Z. 32—396 Z. 7 (ed. Preuschen). Vielleicht berücksichtigt auch Cyrill von Jerusalem, *Catechesis* V, 9 (S. 144 ed. Reichl) diesen Glauben: Ἐτελεύτησεν ὁ Λάζαρος· παρεληλύθει μία καὶ δεύτερα καὶ τρίτη ἡμέρα· διελύθη τὰ νεῦρα αὐτοῦ καὶ σηπεδὼν λοιπὸν ἐπενέμετο τὸ σῶμα.

³⁰) Ephräm, *Rede über die Auferstehung des Lazarus* 6f. BKV 37, 172 (übers. Zingerle).

Hängt dieser Volksglaube etwa auch mit dem Berichte Matth. 27, 62—66 über die dreitägige Grabeswache Christi zusammen? Danach erbaten sich die Hohenpriester und Pharisäer von Pilatus eine Wache, um das Grab bis zum dritten Tage zu bewachen. Der Gedanke an eine dreitägige Grabeswache scheint im Judentum nicht unbekannt gewesen zu sein. Im Midrasch Wajikra Rabba heißt es zu Levit. 25, 1: „Samuel bar Ami sagte: Er stellte Wächter drei Tage lang über sie, bis ihre Gestalt ganz verunstaltet war; denn es ist dort gelehrt worden: Es wird nur ein Zeugnis auf ein Gesicht angenommen, solange noch die Nase erhalten ist, selbst wenn noch sonstige Zeichen und Geräte daran sind, und zwar auch dann nur bis zu drei Tagen³¹.“ Hier scheint also eine Parallele zu Matth. 27, 62—66 vorzuliegen, die vielleicht geeignet ist, den betreffenden Bericht des Evangeliums in ein helleres Licht zu rücken.

Noch ein weiterer biblischer Text kann von hier aus eine neue Beleuchtung erfahren. Apg. 2, 27 wird in der Rede des Petrus am Pfingstfeste Psalm 15 (16), 10: „Nicht wirst du meine Seele in der Unterwelt lassen, noch wirst du deinem Heiligen die Verwesung zu schauen geben“ messianisch auf Christi Auferstehung gedeutet. Restlos verständlich wird diese Deutung, wenn man bedenkt, daß Christus vor Ablauf der drei Tage von den Toten auferstand, nach denen erst, wie der Glaube an das Verweilen der Seele sagt, die Verwesung einsetzt.

Während dieser ersten drei Tage nach einem Todesfalle herrschte in dem jüdischen Trauerhause tiefste Trauer³². S. Krauss spricht von einem mehrfach wiederholten Besuche des Grabes während dieser Tage³³. So wird es verständlich, wenn nach Joh. 11, 31 die Juden von der zu Jesus eilenden Maria, der Schwester des Lazarus, sagen, sie mache sich auf zum Grabe, um dort zu weinen. J. Rabbinowicz schreibt nun zu diesen Grabbesuchen: „Ebel Rabbathi Cap. 8 lesen wir, daß die Gräfte in Jerusalem... offen blieben und mehrere Tage zur Ermittlung eines etwaigen Scheintodes besucht wurden. Nach dem Hagahot Ascher M. Katon Kap. 3 mußte man am dritten Tage das Grab öffnen, um nach dem Toten zu sehen³⁴.“ Diese Vorschrift erinnert in auffälliger

³¹) A. Wünsche, *Der Midrasch Wajikra Rabba* (Lpz. 1884) 231.

³²) S. Krauss, *Talmudische Archäologie* II (Lpz. 1911), 62.

³³) Vgl. vorhergehende Anmerkung.

³⁴) J. Rabbinowicz, *Der Totenkultus bei den Juden* (Marburg 1889) 13f.

Weise an Matth. 28, 1: „Nach Ablauf des Sabbats, beim Anbruch des ersten Tages, kamen Maria Magdalena und die andere Maria, um das Grab zu sehen.“ (θεωρῆσαι τὸν τάφον). Jedoch wird man die Motivierung dieses Brauches, nämlich die Furcht vor dem Scheintod, nicht so stark betonen dürfen. Mit dem Gange zum Grabe am dritten Tage können auch noch andere Zeremonien verbunden gewesen sein. Marc. 16, 1f. heißt es nämlich von den Frauen: „Als der Sabbat vorbei war, kauften Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome Spezereien (ἀρώματα), damit sie kämen und ihn salbten. Und ganz früh am ersten Tage der Woche kamen sie zum Grabe, während die Sonne aufging.“ E. Meyer nimmt an, die Erzählung vom Gange der Frauen zum Grabe enthalte offenbar keinen geschichtlichen Kern. Er meint, die Motivierung mit dem Bedürfnis der Frauen, den bereits in ein Lechentuch eingewickelten und in dem sorgfältig verschlossenen Grabe liegenden Leichnam nachträglich noch zu salben, sei recht unwahrscheinlich³⁵. Demgegenüber ist doch schon die oben erwähnte Parallele zum Besuche des Grabes recht auffällig. Ebenso ist das „Salben“ des Leichnams³⁶ nicht so unwahrscheinlich, wie E. Meyer annimmt. In dem sog. *Testament Abrahams*, einer christlich überarbeiteten jüdischen Erzählung, heißt es vom Tode Abrahams: „Und sofort stand der Erzengel Michael mit einer großen Menge Engel bei ihm, und sie hüllten seine ehrwürdige Seele mit ihren Händen in gottgewebtes Linnen. Und mit göttlichem Balsam und Salben betrauerten sie den Leib des gerechten Abraham bis zum dritten Tage seines Hinscheidens, und sie begruben ihn im Lande der Verheißung im Walde Mambre³⁷.“ Zunächst wird hier ausgesprochen, daß Abrahams Seele sofort nach seinem Tode in Linnen eingehüllt wurde. Das ist spätjüdische Anschauung, nach welcher der Seele beim Tode ein Kleid der Unsterblichkeit gegeben

³⁵) E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I (Stuttgart und Berlin 1921) 16f.

³⁶) Der Ausdruck erinnert sehr an eine Totenspende, die unter gewissen Umständen auch eine Salbung des Toten war. Vgl. unten S. 110. Zu derselben Tageszeit fand im griechischen Totenkult ein Totenopfer statt. S. unten S. 94f.

³⁷) *Testamentum Abrahæ* Rec. A. 20 = Texts and studies II, 2 (Cambridge 1892) 103 Z. 19ff. (ed. James). Vgl. auch denselben Text bei A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-byzantina* I (Mosquae 1893) 307f.

wird ³⁸⁾, die auch noch im Christentum nachwirkte, in der Johannesapokalypse z. B. ganz geläufig ist ³⁹⁾. Ferner sagt uns der Text ausdrücklich, der Leichnam sei bis zum dritten Tage nach dem Tode gesalbt worden. Wenn der Verfasser dies für die Bestattung Abrahams annimmt, so wird man schließen können, daß dieses Salben in seiner Umgebung Sitte war. Man kann daher die beabsichtigte Salbung Jesu nach Markus 16, 1 f. nicht als unwahrscheinlich bezeichnen. Eine Verschiedenheit der von den beiden Texten gegebenen Schilderungen liegt nun allerdings darin, daß Jesus sofort am Todestage beigesetzt wurde, während nach dem Testament Abrahams mit der Bestattung anscheinend bis zum dritten Tage gewartet wurde. Die Erklärung hierfür liegt vielleicht in der verschiedenen Bestattungsart selbst. Jesus wurde in einem Felsengrabe beigesetzt, das man, wenn es auch geschlossen war, jederzeit öffnen konnte, um am Leichnam vielleicht notwendige Zeremonien vorzunehmen. Nach dem Testament war letzteres ausgeschlossen, da hier wirkliches Begraben vorausgesetzt erscheint. In diesem Falle mußte man mit der Bestattung warten, bis die Zeremonien beendet waren. Auch im sog. Testament Hiobs wird auf Bitten der Witwen und Waisen mit der Bestattung Hiobs drei Tage lang gewartet ⁴⁰⁾.

Die zuletzt besprochenen Zeugnisse haben uns schon in volkstümliche christliche Eschatologie hineingeführt. Nach dem Testament Abrahams scheint man den Glauben an das dreitägige Verweilen der Seele auch im zweiten christlichen Jahrhundert gekannt zu haben. Durch diese Annahme wird erklärt, weshalb mit dem Begräbnis bis zum dritten Tage gewartet und der Leichnam bis zu diesem Termine gesalbt wird. Für das dritte Jahrhundert bezeugt uns das Vorhandensein dieses Glaubens in christlichen Kreisen vermutlich das Martyrium der Mär-

³⁸⁾ Vgl. hierüber W. L u e k e n, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael* (Göttingen 1898) 122 f.

³⁹⁾ Vgl. z. B. die von W. L u e k e n a. a. O. beigebrachten Stellen Apoc. 3, 5; 6, 11; 7, 9; 7, 13.

⁴⁰⁾ *Testamentum Hiob* 53 = Texts and studies V, 1 *Apocrypha anecdota* II (Cambridge 1897) Z. 14—19 (ed. James): "Ἀμα τε ἤνεγκαν τὸ σῶμα πρὸς τὸν τάφον, περιεκύκλωσαν πάσαι αἱ χῆραι καὶ ὀρφανοὶ κωλύοντες μὴ εἰσαχθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ τάφῳ· καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐνέθεντο αὐτὸν εἰς τὸν τάφον ἐν καλῇ ὑπνῳ, λαβόντα ὄνομα ὀνομαστὸν ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τοῦ αἰῶνος. ἀμήν.

tyrer Potamiaina und Basilides. Dort heißt es nach dem Bericht über das Martyrium der Potamiaina: „Nach nicht langer Zeit verweigerte Basilides einen Eid und von seinen Mitsoldaten nach dem Grunde gefragt, versicherte er, es sei ihm überhaupt nicht erlaubt zu schwören. Er sei nämlich Christ und bekenne dies öffentlich. Zuerst glaubte man, er scherze, als er sich aber standhaft weigerte, wird er zum Richter geführt. Nachdem er bei diesem seinen Widerstand bekannt hat, wird er ins Gefängnis geworfen. Als nun seine Brüder in Gott zu ihm kamen und den Grund dieses plötzlichen und unerwarteten Entschlusses zu erfahren suchten, soll er gesagt haben, Potamiaina sei drei Tage nach ihrem Martyrium des Nachts ihm erschienen, habe ihm einen Kranz auf das Haupt gesetzt und gesagt, sie habe dem Herrn seine Güte erzählt und sei gewürdigt worden, nach nicht langer Zeit auch ihn abzuholen⁴¹.“ Von der Erscheinung wird ausdrücklich gesagt, sie habe nach drei Tagen stattgefunden. Das ist nicht ohne Bedeutung, läßt sich doch nach den vorausgegangenen Untersuchungen vermuten, daß hinter diesem Bericht der Glaube an die endgültige Entscheidung der Seele nach drei Tagen steht. Bei dieser Annahme ist es verständlich, daß Basilides in der dritten Nacht nach dem Tode der Potamiaina einen Traum derart hatte, wie er hier geschildert wird.

Diese Erzählung von einem Erscheinen nach drei Tagen steht nicht vereinzelt dar. In dem Martyrium des Jakobus und Marianus findet sich folgender Bericht: „Dieser Agapius (ein schon vor längerer Zeit gemarterter Christ) erschien dem Jakobus im Kerker, als er schlief. Denn noch im Augenblicke des Martyriums, als schon der Henker erwartet wurde, sagte Jakobus: ‚Wohlan, ich gehe hin zu Agapius und zum Mahle der übrigen seligen Martyrer. Denn — so sagte er — in dieser Nacht sah ich unseren Agapius unter allen anderen, die mit uns im Kerker von Cirta gefangen waren, in freudiger Stimmung ein feierliches Festmahl halten. Als wir, nämlich ich und Marianus, dorthin wie zu einer Agape vom Geiste der Liebe entführt wurden, kam uns ein Knabe entgegengelaufen, der bestimmt einer von den Zwillingen war, die mit ihrer Mutter

⁴¹) Eusebius, *Kirchengeschichte* VI, 5, 6 GCS: Eusebius II, 2 S. 532 Z. 17—22 (ed. Mommsen). Auf diese Stelle wurde ich durch Herrn Prof. Dölger aufmerksam.

vor drei Tagen gelitten hatten, mit einem Kranze von Rosen um den Hals und in der Rechten eine ganz frische Palme haltend und sprach zu uns: Was eilt ihr? Freuet euch und frohlocket, morgen werdet auch ihr mit uns speisen⁴².“ Der Text weist in manchen Punkten eine Ähnlichkeit mit dem soeben besprochenen auf. Beide Male erscheint der Martyrer bzw. die Martyrerin nach drei Tagen, beide Berichte sprechen von einem Kranze, der bei Basilides auf dem Kopfe ruht, bei dem Knaben aber um den Hals gelegt ist und aus Rosen besteht. Um zu erklären, warum im letzteren Falle gerade Rosen genannt sind, könnte man darauf hinweisen, daß Rosen als Symbol des Martyriums im christlichen Altertum galten. Hieronymus schreibt in seinem Briefe an Eustochium, die Tochter der hl. Paula: „Nicht nur das Vergießen des Blutes wird als Bekenntnis (des Glaubens) angerechnet, sondern auch der Dienst in demütigem Sinne ist ein Martyrium, und zwar ein tägliches. Jene Krone ist aus Rosen und Veilchen geflochten, diese aus Lilien⁴³.“ Es ist jedoch zu beachten, daß gesagt wird, der Kranz von Rosen habe um den Hals gelegen. Dieser Umstand legt eine andere Erklärung näher. Es war Sitte in der Antike, sich zum Symposion zu bekränzen. Hierzu sagt Athenaios: „Man bekränzte auch die Brust und salbte sie, da dort das Herz ist. Man nannte die Kränze, die man um den Hals legte, ὑποθυμίδες, wie Alkaios in den folgenden Versen sagt . . .⁴⁴.“ Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Christen diese ihnen geläufige Sitte zur Ausmalung des Bildes vom Jenseitsmahl benutzten. In dem vorliegenden Martyrerbericht wird ja deutlich genug von dem „feierlichen Festmahl“ im Jenseits gesprochen.

Für die im Berichte erwähnte Zeitbestimmung „vor drei Tagen“ ergibt sich zunächst wieder die Erklärung, daß auch der Glaube vorliegt, erst nach drei Tagen entscheide sich das Schick-

⁴²) *Acta martyrum sincera* II Nr. 11: *Passio SS. Jacobi et Mariani* (1802) S. 68 (ed. Ruinart).

⁴³) Hieronymus, *Epistola* 108, 31 CSEL 55, 349 Z. 10—17 (ed. Hilberg). Vgl. F. J. Dölger IXΘΥΣ II, 287 A. 5.

⁴⁴) Athenaios, *Deipnosophistai* 15, 674 b. f. III S. 490 (ed. Kaibel): „Ἐστεφανοῦντο δὲ καὶ τὰ στήθη καὶ ἐμύρουν ταῦτα, ἐπεὶ αὐτόθι ἡ καρδία. ἐκάλουν δὲ καὶ οἷς περιεδέοντο τὸν τράχηλον στεφάνους ὑποθυμίδας, ὡς Ἀλκαῖος ἐν τούτοις . . .“ Vgl. auch Hesychios, *Lexicon* s. v. ὑποθυμί[ο]ς· στέφανος ὑποτράχηλος IV, 1, 213 Z. 42 (ed. Schmidt).

sal der Seele. Vielleicht deutet auch der Umstand darauf hin, daß die Palme, die der Knabe trägt, als ganz frisch bezeichnet wird (*viridissima*). Die Erklärung bietet jedoch eine Schwierigkeit. Der Knabe verspricht dem Jakobus, dieser werde morgen mit den anderen Seligen speisen. Diese Zeitbestimmung kann nur vom Todestage verstanden werden. Jakobus soll also an seinem Todestage am Jenseitsmahle teilnehmen. Dann kann also von einer dreitägigen Wartezeit nicht mehr gesprochen werden. Es fragt sich jedoch, ob man den Bericht so genau zergliedern darf, und ob nicht vielmehr gerade nur das Besondere, nämlich die Ankündigung des Todestages, hervorgehoben werden soll. Jedoch ist die Möglichkeit, daß in der Zeitbestimmung reiner Zufall vorliegt, nicht ganz auszuschließen, wenn auch die andere Erklärung wahrscheinlicher ist. Diese Bedenken sind nicht vorhanden bei einem anderen Martyrerbericht. In der *Passio SS. Montani, Lucii et aliorum martyrum Africanorum* wird vom Paradies der Seligen gesagt: „Hierüber belehrte er (der Herr) unsere Schwester Quartillosia, die hier mit uns eingekerkert war. Der Gatte und der Sohn dieser Frau waren vor drei Tagen gemartert worden. Auch sie selbst, die hier weilte, folgte ihren Angehörigen schnell nach. Sie legte das, was sie gesehen hatte, folgendermaßen dar . . .“⁴⁵ Danach wird die Vision ausführlich erzählt. Es muß auffallen, daß nach den besprochenen Texten die Vision, vermutlich Traumvision, immer nach drei Tagen eines Martyriums, das den Erzählern bekannt ist, stattfindet. Das erfordert eine psychologische Begründung. Als solche bietet sich dar die Vermutung, daß in der Eschatologie dieser Kreise, aus denen die Visionen stammen, die drei ersten Tage nach dem Tode eine besondere Bedeutung hatten. Dies spricht denn auch aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ganz deutlich die gnostische *Pistis Sophia* aus. Kap. 144 heißt es dort: „Es sprach Jesus: Ein Mensch, der beständig verleumdet, wenn seine Zeit durch die Sphaera vollendet ist, daß er aus dem Körper kommt, so kommen hinter ihm Abiut und Charmon, die παραλήμπται des Ariel, führen seine Seele aus

⁴⁵) *Passio SS. Montani Lucii et aliorum martyrum Africanorum* bei Ruinart a. a. O. II S. 77f.: *De hoc enim sorori nostrae Quartillosiae hic nobiscum positae ostendit: cuius mulieris et maritus et filius ante triduum passi erant: Ipsa quoque hic residens, propinquitatem suam subsecuta est. Quae in hunc modum, quod vidit, exposuit . . .*

dem Körper und verbringen drei Tage, indem sie mit ihr umhergehen und sie über die Geschöpfe der Welt belehren. Danach führen sie sie hinab zum Amente vor Ariel, und er straft sie in seinen Strafen elf Monate und einundzwanzig Tage⁴⁶.“ Unter den παραλήμπται sind hier wohl (böse?) Geister zu verstehen, Amente bezeichnet im koptischen etwa die Hölle oder die Unterwelt⁴⁷. Der Text spricht deutlich aus, daß die sündige Seele zunächst drei Tage Freiheit hat, ehe sie ihre Entscheidung empfängt. Damit ist nun für die Seele des Frommen zunächst nichts gesagt. Jedoch wird es auch für diesen Fall nicht viel anders gewesen sein. Im Kapitel 147 derselben Schrift fragt nämlich Johannes, wie es denn mit der Seele eines Menschen steht, der immer Gutes getan, aber die Mysterien nicht gefunden hat. Darauf gibt Jesus folgende Antwort: „Wenn die Zeit eines solchen Menschen durch die Sphaera vollendet ist, so kommen die παραλήμπται des Bainchoroch, der einer von den dreimalgewaltigen Göttern ist, hinter seiner Seele und führen seine Seele in Freude und Jubel und verbringen drei Tage, indem sie mit ihr umherkreisen und sie über die Geschöpfe der Welt in Freude und Jubel belehren. Danach führen sie sie hinab zum Amente und belehren sie über die im Amente vorhandenen Strafmittel, sie werden sie aber nicht damit strafen, sondern sie nur belehren, und der Rauch von der Flamme ergreift sie nur ein wenig⁴⁸.“ Nach diesem Texte ist es also höchstwahrscheinlich, daß die dreitägige Freiheit der Seele nach dem Tode in den Kreisen, denen die gnostische Pistis Sophia angehört, für alle Seelen, ob sie gut oder böse sind, galt. Zu beachten ist nun noch, daß in dieser Schrift der Gedanke einer zeitlichen Bestrafung der abgeschiedenen Seele für ihre im Leben begangenen Sünden ganz geläufig ist, sowie, daß die Strafe durch Feuer stattfindet.

Etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts⁴⁹ schreibt Commodian von Gaza in der eschatologischen Schilderung

⁴⁶) *Pistis Sophia* 144 GCS: Kopt. gnost. Schriften I S. 247 (ed. Schmidt). Vgl. auch C. 145; 146.

⁴⁷) A. a. O. C. 147 S. 251 f. (ed. Schmidt).

⁴⁸) Vgl. Pietschmann, *Amenthes* bei Pauly-Wissowa RE I S. 1825.

⁴⁹) Zur Zeitfrage vgl. O. Bardenhewer, *Patrologie*³ (Freiburg 1910) 197.

von der letzten Verfolgung vor der Wiederkunft Christi zum Weltgericht: „Und es kommen dort volle siebentausend Menschen um. Jene aber erhebt am vierten Tage der Herr in die Lüfte, sie, die man liegen ließ und zu bestatten verbot; sie werden vom Erdboden aufgerichtet, durch den Tod unsterblich gemacht, sie, von denen ihre Feinde glaubten, sie durchzögen die Lüfte⁵⁰.“ Auch hier könnte man zunächst an die Entscheidung nach drei Tagen für die Seelen denken⁵¹. Jedoch scheint der Text von einer leiblichen Auferstehung am vierten Tage zu sprechen und dann gehört dieser Zug vermutlich zum apokalyptischen Bilde des Urchristentums von der Wiederkunft Christi. Apoc. 11, 8 f. heißt es von den beiden getöteten Zeugen, die vor Christi Ankunft zum Weltgerichte erscheinen: „Und ihr Leichnam wird auf der Straße der großen Stadt liegen, die bildlich Sodoma und Ägypten heißt, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde. Leute aus ihren Völkern und Stämmen, Sprachen und Nationen sehen ihren Leichnam drei und einen halben Tag und lassen nicht zu, daß man die Leichen ins Grab legt. Und die Bewohner der Erde freuen sich über sie, frohlocken und senden sich einander Geschenke, weil diese beiden Propheten die Bewohner der Erde quälten. Und nach drei und einem halben Tag kam der Geist des Lebens von Gott in sie, sie stellten sich auf ihre Füße, und große Furcht befahl die Zuschauer. Und sie hörten eine mächtige Stimme vom Himmel her, die zu ihnen sprach: Steiget hier herauf. Und sie stiegen in einer Wolke gen Himmel, und ihre Feinde sahen sie.“ Eine Beziehung zwischen den beiden Schilderungen bei Commodian und in der Johannesapokalypse läßt sich trotz einiger

⁵⁰) Commodian, *Carmen apologeticum* 860 ff. (Kl. Texte Nr. 47 —49: *Lateinische altkirchl. Poesie* S. 56 (ed. Lietzmann):

„*Et pereunt ibi homines septem milia plena,
illos autem dominus quarto die tollit in auras,
quos illi vetuerant sepultura condi iacentes,
suscitanturque solo immortales facti de morte
quos inimici sui suspiciunt ire per auras.*“

Der letzte Satz gibt wohl den antiken Glauben wieder, daß die Seelen der nicht bestatteten Toten als Quälgeister in der Luft umherirren müssen. Vgl. dazu E. Rohde, *Psyche* I¹⁰ (Tübingen 1925) S. 217.

⁵¹) So E. Böcklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Göttingen 1902) S. 30.

Verschiedenheit nicht verkennen. In der zuletztgenannten Schilderung ist bestimmt von einer Auferweckung der Leiber der beiden Zeugen mit anschließender Himmelfahrt nach drei und einem halben Tag die Rede, während Commodian vom vierten Tage spricht. Es scheint also, als ob die Schilderung der Johannesapokalypse für Commodian das Vorbild abgegeben hat. Diese Vermutung ist um so wahrscheinlicher, als der genannte Zug sich noch in anderen Apokalypsen findet⁵², die zum größten Teile von der Johannesapokalypse abhängen. Nach der sog. Eliasapokalypse sind es die beiden Zeugen Elias und Henoch, die nach dem Kampfe mit dem Antichristen drei und einen halben Tag tot auf dem Markte liegen, am vierten Tage aber auferstehen⁵³. Dieselben sind es in der arabisch-äthiopischen Apokalypse des Petrus durch Clemens, in der es heißt: „Dann wird er (sc. der Antichrist) über sie erlosen und wird sie töten, und ihre Leichname werden vier Tage in den Straßen Jerusalems liegen, und nach diesen Tagen werde ich befehlen vermöge meiner Macht, und Henoch und Elias werden wieder lebendig werden und sich erheben mit ihren Leibern⁵⁴.“ Hier sind also aus den drei und einem halben Tag der Johannesapokalypse vier Tage geworden. Auch in dem apokalyptischen Bilde, das uns Laktantius im siebenten Buche seiner *Divinae institutiones* entwirft, findet sich ein mit obigen Anschauungen verwandter Zug. Dort heißt es vom Antichristen: „Dieser wird kämpfen gegen den Propheten Gottes, ihn besiegen und töten und ihn unbeerdigt liegen lassen; aber nach dem dritten Tage wird er wieder aufleben und unter allgemeinem Staunen in den Himmel erhoben werden⁵⁵.“ Eine Beziehung dieser apokalyptischen drei, dreieinhalb und vier Tage zum Glauben an die Entscheidung für die Seele drei Tage nach dem Tode ist wohl kaum anzunehmen,

⁵²) Die Belege sind zusammengestellt von W. Bousset, *Der Antichrist* (Göttingen 1895) S. 135.

⁵³) G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias* = TU NF II, 3a (Lpz. 1899) S. 127 und 163.

⁵⁴) *Zeitschrift f. wissensch. Theologie* (1893) I S. 454 (ed. Bratke).

⁵⁵) Lactantius, *Divinarum institutionum* VII, 17 CSEL 19, 638 Z. 13—19 (ed. Brandt): *Hic pugnabit adversus prophetam dei et vincet, et interficiet eum, et insepultum iacere patietur, sed post diem tertium reviviscet atque inspectantibus et mirantibus cunctis, rapietur in coelum.*

da die Grundlage Apoc. 11, 8—13 von einer leiblichen Auferstehung spricht ⁵⁶:

⁵⁶) Einen Versuch, die dreiundeinhalb in diesem Zusammenhange zu erklären, bietet G. Kittel, *Rabbinica: Runde Zahlen* = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 3 (Leipzig 1920) S. 36. Er meint aus analogen Beispielen des jerusalemischen Talmud nachweisen zu können, dreiundeinhalb sei eine sogenannte „runde Zahl“ gewesen und bedeute soviel wie „nach ein paar Tagen“. L. Gry, *Les chapitres XI et XII de l'Apocalypse*: Revue biblique 31 (Paris 1922) S. 204—207, dagegen hält eine Beziehung dieser dreiundeinhalb Tage zu den dreiundeinhalb Jahren bei Daniel 12, 7 und 7, 25 für wahrscheinlich.

§ 6.

Die drei Tage nach dem Tode im orientalischen und griechischen Totenkult.

Nach parsischer Eschatologie hat die Seele nach dem Tode noch drei Tage Freiheit, ehe sie endgültig Abschied von der Welt nimmt. Dieselben drei Tage nehmen nun auch im parsischen Totenritual eine bevorzugte Stelle ein. Darüber schreibt A. Kaegi folgendes: „Während dieser drei Tage dürfen die Angehörigen des Toten nichts essen. Man soll sich in diesen drei Tagen um das Heil der Seele des Toten bemühen, durch Gebete und Spenden an den Engel Çraosha, damit dieser sie vor bösen Geistern schützt und ihr beistehe beim Gericht an der Richterbrücke, welches ja am Morgen des vierten Tages erfolgt; darum soll man die Çraosh — yashts (Gebete für Çraosh) rezitieren und ihm ungesäuerte, geweihte Brote aus Weizenmehl (Opferkuchen, Çraosh — daran) darbringen. Am Morgen des vierten Tages, bei Sonnenaufgang, werden drei solche geweihte ungesäuerte Brote dargebracht, drei bestimmte Gebete rezitiert und ein Schaf geschlachtet, denn nunmehr darf wieder frischgekochtes Fleisch genossen werden. Im Laufe des Tages soll dann nochmals Çraosh — yasht gebetet und das Çraosh — daran dargebracht werden¹.“ Nach parsischer Lehre stehen also Totenliturgie und Eschatologie in enger Beziehung zueinander. Dem Toten sollen Fasten, Opfer und Gebete der Überlebenden zugute kommen. Die Frage nach der Beziehung zwischen christlicher Totenmesse und den hier genannten Opfern kann jedoch nicht eher beantwortet werden, als bis das Alter der letzteren hinreichend festgestellt ist. Die Quellen, auf die sich Kaegi stützt, entstammen einer verhältnismäßig späten Zeit.

¹) A. Kaegi, *Die Neunzahl bei den Ostariern: Phil. Abhandlungen für H. Schweizer-Sidler* (Zürich 1891) S. 59 f.

Jedoch wird auch mit der Möglichkeit eines höheren Alters für diese Zeremonien gerechnet werden müssen.

Für ein dreitägiges Totenfasten bringt uns auch Lukian einen Beleg. In seiner Schrift über die Trauer sagt er nach Verhöhnung mehrerer Zeremonien der Leichenfeier: „Zu all diesem kommt nun noch das Totenmahl, und es sind zugegen die Verwandten; sie trösten die Eltern (des Toten) und reden ihnen zu, etwas zu genießen, was diese fürwahr weder aus sich ungern tun, noch weil sie dazu gezwungen werden, sondern weil sie vom Hunger der drei letzten Tage entkräftet sind².“ Da Lukian geborener Syrer ist, so wird man vermuten, daß er auch in diesem Falle den Totenkult seiner Heimat im Auge hat. Demnach hat das heidnische Syrien ein dreitägiges Totenfasten mit einem abschließenden Totenmahl, an dem die Angehörigen des Toten teilnahmen, wohl gehabt. Wenn das Fasten volle drei Tage gedauert hat, so wird das Totenmahl am Abend des dritten oder am Morgen des vierten Tages stattgefunden haben.

Die Sitte eines dreitägigen Totenfastens scheint auch in christlicher Zeit noch in Syrien bestanden zu haben. Einen Beleg hierfür bietet Ephräm in seiner Erzählung vom Vogel Pelikan. Sie lautet: „Es gibt einen Vogel, welcher seine Jungen auferweckt; stirbt seine Brut weg, erweckt er sie sofort wieder zum Leben. Wenn er Junge bekommen hat, so freut er sich darüber ungemein und erstickt sie durch viele Liebkosung, so daß sie sterben. Wenn er nun sieht, daß sie tot sind, daß sie sich nicht mehr rühren und regen, so ist er darüber drei Tage lang traurig und betrübt, vor Schmerz und Leid nimmt er weder Futter noch Trank zu sich, weicht aber nicht von ihrer Seite, sondern bleibt bei ihnen und bewacht sie. Dann ritzt er sich den Leib auf und beträufelt sie mit seinem Blute, und nach Gottes Anordnung werden die toten Jungen wieder lebendig³.“ Zur Ausschmückung dieser Legende sind hier wohl auch einige Landesgebräuche herangezogen worden. Drei Tage lang dauert die Trauer des Vogels,

²) Lukian, Περὶ πένθους 24 III S. 73 (ed. Sommerbrodt): Ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις τὸ περίειπνον, καὶ πάρεσιν οἱ προσήκοντες καὶ τοὺς γονέας παραμυθοῦνται τοῦ τετελευτηκότος καὶ πείθουσι γεύσασθαι οὐκ ἀηδῶς μὰ Δία οὐδ' αὐτοὺς ἀναγκαζομένους, ἀλλ' ἤδη ὑπὸ λιμοῦ τριῶν ἑξῆς ἡμερῶν ἀπηυδηκότας.

³) Ephräm der Syrer, *Rede über „Der Sünder werde hinweggenommen, damit er Gottes Herrlichkeit nicht schaue“* 3 BKV 37 S. 98 (übers. Euringer). Vgl. F. J. Dölger IXΘΥΣ II S. 555 A. 3.

ebensolange übt er ein Totenfasten, ebensolange hält er bei seinen Jungen Leichenwache. Hinter dieser für unsere heutige Naturgeschichte merkwürdigen Symbolik steht also wohl die Sitte, drei Tage lang beim Leichnam zu wachen und zu fasten. Wir haben also hier ein Beispiel für das häufig festzustellende Bestreben des christlichen Altertums und nach ihm des Mittelalters, für religiöse Bräuche eine Bestätigung in der Natur zu finden⁴.

Zu dieser Erzählung erinnere man sich noch einmal an Ephräms Auslegung der Lazarusperikope, in der er deutlich ausspricht, daß Lazarus erst am Morgen des vierten Tages endgültig dem Tode verfällt. Dann wird man es für sehr wahrscheinlich halten können, daß Totenliturgie und Eschatologie auch im christlichen Syrien in engster Verbindung standen. Da Syrien auch eine Totenmesse am dritten Tage kannte, so wird man vermuten, daß diese aus dem Glauben an die dreitägige Freiheit der Seele herausgewachsen ist⁵ und zugleich als Abschluß der dreitägigen tiefen Trauer um den Toten gedient hat. Es ist daher auch nicht ohne Bedeutung, wenn noch Ebedjesu im 13. Jahrhundert sagt, diese Totenmesse habe „nach dem dritten Tage“ stattgefunden⁶. Ob mit dieser Zeitberechnung der Nachmittag des dritten oder Beginn des vierten Tages gemeint ist, läßt sich nicht erkennen.

Die bei Ephräm als bekannt vorauszusetzende Pelikansage erscheint um 400 auch in Nordafrika mit den für uns wichtigen Zügen. Zu Psalm 101 (102), 7 f. erklärt Augustinus, nachdem er die Symbolik Christus = Pelikan dargelegt hat, weiter: „Was man über diesen Vogel, nämlich den Pelikan, spricht oder liest, möchte ich nicht verschweigen, nicht um etwas leichtsinnig zu bejahen, aber auch nicht, um es zu übergehen, weil diejenigen, die es niedergeschrieben haben, auch wollten, daß es gelesen und darüber gesprochen werde. Ihr also merket auf, damit, falls es wahr ist, man zustimme, wenn es aber falsch ist, man nicht daran festhalte. Diese Vögel sollen nämlich gleichsam mit den Schlägen ihrer Schnäbel ihre Jungen töten und die im Nest getöteten drei Tage hindurch betrauern. Danach verwunde sich die Mutter

⁴) Vgl. F. J. Dölger, *Sol salutis* LF 4/5 (Münster 1920) S. 167f.

⁵) Vgl. F. J. Dölger IXΘΥΣ II S. 566 und A. 2.

⁶) Vgl. oben S. 24.

schwer und gieße ihr Blut über ihre Jungen, wodurch jene wieder aufleben⁷.“ Augustinus scheint zu dieser Tiergeschichte kein rechtes Vertrauen zu haben, er hat sie aber, wie er selbst sagt, schon vorgefunden. Auch hier findet sich die dreitägige Trauer. In einem Punkte bietet er aber eine genauere Fassung als Ephräm, nämlich darin, daß hier die Mutter sich verwundet. Daß die dreitägige Totentrauer sich auch hier findet, ist um so auffälliger, als der *Physiologus* in seiner Erzählung vom Vogel Pelikan wohl von einem Auferwecken nach drei Tagen spricht, aber ohne die dreitägige Trauer und Totenwache zu erwähnen⁸ und die Sage vom Pelikan bei Ps.-Hieronymus nur sehr wenig Berührung mit der bei Ephräm und Augustinus zeigt⁹. Die Verschiedenheit der einzelnen Texte gerade in diesem Punkte deutet darauf hin, daß in Syrien und Nordafrika eine dreitägige Totentrauer und Totenwache stattfand, während in der Heimat des *Physiologus* und Ps.-Hieronymus' dies nicht der Fall war. Dreitägige Totenwache mit abschließender Totenmesse ist uns durch den Brief des Evodius an Augustinus für Nordafrika bezeugt¹⁰. Das stimmt also vollkommen zur Pelikantrauer bei Augustinus, und die Deutung dieser Trauer bei Ephräm ist neu gestützt. Vielleicht deutet auch die Gleichheit der Erzählung bei Ephräm und Augustinus auf engere Beziehungen in der Totenliturgie zwischen Syrien und Nordafrika hin.

Für viel frühere Zeit ist uns für das christliche Judäa ein Beispiel dreitägiger Trauer im Protevangelium Jakobi erhalten. Nach dem Bericht von der Ermordung des Hohenpriesters Zacharias heißt es weiter von den Priestern, die am nächsten Tage in den Tempel gingen: „Seinen (sc. des Zacharias) Leichnam fanden sie nicht, wohl aber sein Blut zu Stein geworden. Und in Furcht gingen sie hinaus und verkündigten allem Volke,

⁷) Augustinus, *In Ps. 101 sermo* I, 8 (Migne PL 37 S. 299): *Quod enim dicitur vel etiam legitur de hac ave, id est pelicano, non taceamus; non aliquid affirmantes temere, sed tamen non tacentes quod qui scripserunt, et legi et dici voluerunt. vos sic audite, ut si verum est, congruat; si falsum est, non teneat. dicuntur haec aves tamquam colaphis rostrorum occidere parvulos suos, eosdemque in nido occisos a se lugere per triduum: postremo dicunt matrem se ipsam graviter vulnerare et sanguinem suum super filios fundere, quo illi superfusi reviviscunt.*

⁸) *Physiologus* 8 (Migne PG 43, 524).

⁹) Ps.-Hieronymus, *Ep. ad praesidium* (Migne PL 30, 187).

¹⁰) Vgl. oben S. 35 f.

daß Zacharias ermordet sei. Und es hörten dies alle Stämme des Volkes, und sie betrauernten und beklagten ihn drei Tage und drei Nächte ¹¹.“ Da das Judentum in Palästina den Glauben an die dreitägige Freiheit der Seele kannte, wird man wohl diese dreitägige Trauer in christlicher Zeit mit dem genannten Glauben in Beziehung setzen dürfen.

Auf eine besondere Bedeutung der drei ersten Tage nach dem Tode scheint auch ein arabisches Fragment aus Hippolyt (Ps.-Hippolyt?) hinzuweisen. Zu Num. 25 — 26 heißt es dort: „Die Israeliten schlugen das Land Moab und töteten dort an einem Tage 40 000 Seelen, und sie töteten den Balak, den Sohn Zipors, den König von Moab, und hingen seinen Leib an einem Speere mitten im Lager der Israeliten auf drei Tage und drei Nächte lang und verbrannten ihn hernach im Feuer ¹².“ Der Zug vom dreitägigen Aufhängen des Leichnams im Lager, der ja auch gar nicht den jüdischen Anschauungen über die Unreinheit der Leiche entspricht ¹³, findet sich nicht in dem biblischen Bericht, ist also wohl exegetische Ausschmückung des Verfassers der Schrift und erhält erst seine Bedeutung, wenn die Umgebung des Exegeten gewohnt war, den ersten drei Tagen nach einem Todesfalle besondere Bedeutung beizumessen. Da die Autorschaft Hippolyts nicht feststeht, so läßt sich auch ein Rückschluß auf die Heimat des Fragmentes nicht machen.

Auch in der griechischen Antike spielen die drei ersten Tage nach dem Tode in der Totenliturgie eine Rolle. Als ältestes Beispiel einer dreitägigen Aufbahrung der Leiche und damit verbunden einer ebensolangen Totenklage dürfte wohl die Schilderung der Leichenfeier für den toten Patroklos in der *Ilias* gelten. 16, 855 ff. wird der Tod des Helden durch Hektor berichtet ¹⁴. Es folgt dann die Schilderung des Kampfes um die

¹¹) *Protevangeliū Jacobi* 24: *Evangelia apocrypha* (Lipsiae 1876) S. 48 (ed. Tischendorf). Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Herrn Prof. F. J. Dölger. Vgl. auch E. Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen* ² (Tübingen 1925) S. 93.

¹²) Hippolyt, *Arabische Fragmente zum Pentateuch* 29 = GCS Hippolyt I, 3 exeg. und hom. Schriften S. 105 Z. 26ff. (ed. Achelis).

¹³) Vgl. die Vorschrift Deut. 21, 22 oben S. 54.

¹⁴) Homer, *Ilias* 16, 855 II S. 212 (d. Ludwig):

Ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε·
ψυχὴ δ' ἐκ βεθέων παμμένη Ἀιδόσδε βεβήκει,
ὃν πότμον γούωσα, λιποῖσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην.

Leiche, die sich durch den 17. Gesang hindurchzieht. Dann wird Patroklos, also noch am Todestage, ins Lager gebracht. In der folgenden Nacht schmiedet Hephästos für Achilles neue Waffen (18, 410—616), Achilles zieht am nächsten Tage nach der Aussöhnung mit Agamenmon ohne Nahrung zu sich genommen zu haben in den Kampf (19, 205 ff.). Es folgt nun die Schilderung des Kampfes (20—22), der mit dem Tode Hektors endigt. Am nächsten Tage wird der Scheiterhaufen für Patroklos aufgerichtet und gegen Abend angezündet. Die ganze Nacht brennt dieser¹⁵, erst mit Beginn der Morgenröte erlischt die Flamme¹⁶. Überschaute man die fortlaufende in der Dichtung genau chronologisch festgelegte Erzählung, so ergibt sich, daß die Morgenröte nach dem Verbrennen des Leichnams den vierten Tag einleitet, wobei der Todestag nach antiker Zählweise als erster Tag gilt. Während dieser drei Tage nach dem Tode liegt Patroklos aufgebahrt im Zelte, die Füße dem Eingange zugewandt, wie besonders hervorgehoben wird¹⁷. Gerade diese letzte Bemerkung läßt vermuten, daß der Aufbahrung ein alter Seelenglaube zugrunde liegt. Achilles hat dem Agamenmon gegenüber gelobt, bis zur Bestattung — also drei Tage lang — aus Trauer um seinen Freund kein Bad zu nehmen¹⁸. Er nimmt auch aus

¹⁵) Homer, *Ilias* 23, 217 f. II S. 500 (ed. Ludwig):

Παννύχιοι δ' ἄρα τοί γε πυρῆς ἄμυδις φλόγ' ἔβαλλον,
φυσῶντες λιγέως.

¹⁶) Homer, *Ilias* 23, 226 f. II S. 501 (ed. Ludwig):

Ἦμος δ' ἑωσφόρος εἰσι φῶας ἑρέων ἐπὶ γαῖαν,
ὃν τε μέτα κροκόπεπλος ὑπεῖρ ἅλα κίδναται Ἠώς,
τῆμος πυρκαϊῇ ἑμαραίνετο, παύσατο δὲ φλόξ.

¹⁷) Homer, *Ilias* 19, 209 f. II S. 332 (ed. Ludwig):

Πρὶν δ' οὐ πως ἂν ἔμοιγε φίλον κατὰ λαιμὸν ἱεῖη
οὐ πόσις οὐδὲ βρώσις, ἑταίρου τεθνηῶτος,
ὅς μοι ἐνὶ κλισίῃ δεδαῖγμένος ὀξεί χαλκῷ
κεῖται, ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος, ἀμφὶ δ' ἑταῖροι
μύρονται.

Auch im römischen Totenkult lag der Tote so aufgebahrt, daß er zur Türe schaute. Vgl. H. Blümmner, *Römische Privataltertümer* (München 1911) 485.

¹⁸) Homer, *Ilias* 23, 43 ff. II S. 485 (ed. Ludwig):

Οὐ μὰ Ζῆν', ὅς τις τε θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος,
οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἄσσον ἰκέσθαι,
πρὶν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεδαί
κεῖρασθαί τε κόμην, . . .

demselben Grunde bis zum Abend des zweiten Tages keine Nahrung zu sich, hält also ein Totenfasten¹⁹. Verschiedentlich wird in den drei Tagen die Totenklage angestimmt²⁰. In der zweiten Nacht erscheint dem Achilles die Seele des Patroklos und spricht zu ihm die Worte:

„Auf, begrabe mich schnell, daß Hades' Tor ich durchwandle!
Fern mich scheuchen die Seelen hinweg, die Gebilde der
Toten,

Und nicht über den Strom vergönnen sie mich zu gesellen;
Sondern ich irr' unstat um Hades' mächtige Tore²¹.“

Die Seele ist also in der zweiten Nacht noch nicht endgültig in die Unterwelt eingegangen. Als Grund führt Patroklos an, er sei noch nicht bestattet und bittet dringend darum. Trotz dieser Bitte um möglichst schnelle Bestattung findet die Beisetzung der Asche erst am Morgen des vierten Tages statt. Da nach den Worten des Patroklos die Seele erst in die Unterwelt eingehen kann, wenn der Leib bestattet ist, so folgt, daß Patroklos' Seele erst am Morgen des vierten Tages endgültig in die Unterwelt eingeht. Auch nach altparsischer Lehre nimmt die Seele erst nach der dritten Nacht endgültig von der Welt Abschied. In diesem Punkte wäre also eine Ähnlichkeit in beiden Anschauungen vorhanden. Es ist aber zu beachten, daß nach der Ilias die Bestattung den Eingang in die Unterwelt bewirkt. Findet diese also eher bzw. später als am vierten Tage statt, so kommt nach dieser Anschauung die Seele auch eher bzw. später in die Unterwelt. Die Übereinstimmung der parsischen und homerischen Anschauung könnte also als eine rein zufällige erscheinen. Dies ist jedoch ausgeschlossen, wenn der Nachweis gelingt, daß nach homerischer Sitte zwischen Tod und Bestattung drei Tage liegen müssen. Der Wunsch des Patroklos, schnell bestattet zu werden, paßt hierzu nicht, paßt aber auch nicht zur Idee der Aufbahrung, die in der Ilias vorausgesetzt wird, anscheinend als Erbgut einer älteren Zeit. In diesem Zusammenhange ist auch zu beachten, daß die spätere griechische Dichtung für das heroische Zeitalter eine dreitägige Aufbahrung mit ebensolanger Totenklage

¹⁹) Vgl. S. 78 Anm. 17.

²⁰) Vgl. *Ilias* 23, 5—23; 18, 354 f.; 19, 382 ff.

²¹) Homer, *Ilias* 22, 71 ff.

(aus alten Quellen heraus?) vorauszusetzen scheint. In seinen *Argonautika* berichtet Apollonios Rhodios über den Tod des Sehers Idmon. Dieser wird von seinen Gefährten zum Schiffe getragen, wo ihm eine Totenklage, die volle drei Tage dauert, gehalten wird. Am folgenden Tage wird er bestattet, wobei ihm zu Ehren viele Schafe als Totenopfer geschlachtet werden²². Das paßt also ganz zu unserer Vermutung, daß auch die Ilias eine dreitägige Aufbahrung als feste Sitte voraussetze.

Eine gute Parallele zum Begräbnis des Patroklos sind die Leichenfeierlichkeiten der vornehmen Thraker nach der Schilderung Herodots. Der in Frage kommende Bericht lautet: „Die Bestattungen der Vornehmen gehen so vor sich. Drei Tage lang bahren sie den Toten auf, schlachten mancherlei Opfertiere und schmausen, nachdem sie zuvor die Totenklage angestimmt haben. Dann bestatten sie ihn, sei es durch Verbrennen, sei es durch Begraben, werfen einen (Grab-) Hügel auf und veranstalten Kampfspiele aller Art, in denen große Preise ausgesetzt sind, nach Art des Einzelkampfes²³.“ Dieser Totenkult stimmt in mehreren Punkten auffällig mit dem in der Ilias geschilderten überein. Drei Tage lang dauert die Aufbahrung, das Totenmahl findet vor der Bestattung statt, für den Toten wird ein Grabhügel aufgerichtet, Kampfspiele finden ihm zu Ehren statt, und und zwar Einzelkämpfe, das alles findet sich auch in der Ilias.

Während bei den bisher angeführten Beispielen aus dem griechischen Totenkult der Gedanke eines dreitägigen Totenfastens nicht oder nur wenig hervortrat, bietet hierfür ein ganz klares Beispiel Plutarchs Erzählung von Sabinus und seiner Gattin Empone. Sabinus muß vor den Nachstellungen des Kaisers Claudius fliehen. Er verbirgt sich in seinen unterirdischen Vorratsräumen draußen vor der Stadt und läßt seiner Gattin, die er

²²) Apollonios Rhodios, *Argonautika* II, 835 S. 70 (ed. Merkel):

Τὸν δ' ἔταροι ἐπὶ νῆα φέρον ψυχorraγέοντα
 ἀχνύμενοι, χεῖρεςσι δ' ἑὼν ἐνικάτθαν ἐταίρων.
 ἔνθα δὲ ναυτιλῆς μὲν ἐρητύοντο μέλεσθαι,
 ἀμφὶ δὲ κηδεῖν νέκυος μένον ἀσχαλόωντες.
 ἡμᾶτα δὲ τρία πάντα γόων· ἑτέρω δέ μιν ἤδη
 τάρχυνον μεγαλωσί' . . .

²³) Herodot V, 8 II S. 3 Z. 23—4 Z. 5 (ed. Stein). Zum Totenmahl und den Leichenspielen der Thraker vgl. auch Xenophon, *Hellenika* III 2, 5 S. 77 (ed. Keller).

nicht hatte mitnehmen können, durch einen Freigelassenen melden, er sei gestorben. Beim Empfange dieser Nachricht bricht seine Gattin in Wehklagen und Jammern aus und fastet drei Tage und drei Nächte²⁴. Da nun die Öffentlichkeit diese Trauer sah, glaubte man tatsächlich, Sabinus sei gestorben. Damit war der von Sabinus beabsichtigte Zweck erfüllt, nämlich die Aufmerksamkeit von sich abzulenken. Er ließ ihr nun insgeheim melden, er lebe, worauf sie ihn längere Zeit hindurch in seinem Verstecke mit allem Notwendigen versorgt. Leider läßt sich nicht feststellen, ob bezüglich des Totenfastens Plutarch sich auf eine Quelle stützt, oder ob er diesen Zug selbst zur Ausschmückung der Erzählung hineingelegt hat. Sabinus und seine Gemahlin sind nach Tacitus Lingoner, also Gallier²⁵. Auch deutet Tacitus die ganze Erzählung kurz an²⁶. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß durch die Erzählung Plutarchs uns ein dreitägiges Totenfasten für Gallien bezeugt wird.

Aus den Politien des Aristoteles hat uns vermutlich der Grammatiker Herakleides Lembos²⁷ die Notiz hinterlassen, daß in Sparta beim Tode eines Königs drei Tage lang kein Markt stattfand und der Marktplatz mit Gerstenschrot bestreut wurde²⁸. Es fand also hiernach während dieser Tage öffentliche Trauer statt.

Eine nicht mehr ganz erhaltene lesbische Tempelinschrift einer unbekannten Gottheit etwa aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert beginnt folgendermaßen:

... εἰστείχην εὐσέβειας
 ... ἀπὸ μὲν κάδεος ἰδίου
 περιμένναντας ἀμέραις εἴκοσι· ἀπὸ δὲ
 ἄλλοτρίῳ ἀμέραις τρεῖς λοεσσάμενον.²⁹

²⁴) Plutarch, *Amatorius* 25 IV S. 460 (ed. Bernadakis): ... ῥίψασα γάρ, ὅπως ἔτυχε, τὸ σῶμα μετ' οἰκτρῶν καὶ ὀλοφυρμῶν ἡμέρας τρεῖς νύκτας ἄσιτος διεκατέρησε. Auf diesen Text wurde ich durch Herrn Prof. Dölger aufmerksam.

²⁵) Tacitus, *Historiae* IV, 55 II S. 183 12f. (ed. Halm-Andersen).

²⁶) Tacitus, *Historiae* IV, 67 II S. 191 Z. 7—13 (ed. Halm-Andersen).

²⁷) Vgl. Christ-Schmid, *Griechische Literaturgeschichte* II, 1⁶ (München 1920) S. 73.

²⁸) Herakleides, *Περὶ πολιτειῶν* II, 5: Fragmenta historicorum Graecorum II S. 210 (ed. Müller).

²⁹) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae* II, 1 (Lipsiae 1906) Nr. 117 S. 303.

Man wird die Inschrift wohl so deuten dürfen, daß man bei einem Trauerfall in der eigenen Familie zwanzig Tage vom Betreten des Tempels ausgeschlossen war³⁰ und drei Tage, wenn man mit einem fremden Toten in Berührung gekommen war, also etwa durch Teilnahme an einem Begräbnis u. ä. Vielleicht steht die hier erwähnte dreitägige kultische Unreinheitszeit in Beziehung zu der bisher besprochenen Bedeutung der drei ersten Tage nach dem Tode im griechischen Totenkult. Faßt man das Ergebnis aus den hier beigebrachten Zeugnissen über dreitägige Aufbahrungen und ebensolange Trauer-, Fasten- und Unreinheitsperioden im griechischen Totenkult zusammen, so läßt sich die Vermutung aussprechen, daß hierbei derselbe Gedanke zugrunde liegt wie im benachbarten orientalischen Totenkultus. Diese Vermutung wird durch eine Bestimmung des attischen Totenrituals noch bestärkt. In einer Rede gegen *Euergetes* und *Mnesibulos* schildert *Demosthenes*, wie er nach dem gewaltsamen Tode seiner Amme zu den „Exegeten“, einem Kollegium, das in allen Fragen des Totenkultus Auskunft gab³¹, hinging und um Auskunft bat, wie er sich in diesem Falle zu verhalten habe. Sie gaben ihm folgende Antwort: „Wir werden dir das Pflichtmäßige auseinandersetzen, das Nützliche raten wir an: Zunächst bei der Bestattung einen Speer vorantragen zu lassen und am Grabe ausrufen zu lassen, ob jemand mit der Frau verwandt ist, danach das Grab drei Tage lang zu bewachen³².“ Das ist also das Pflichtmäßige bei der Bestattung eines gewaltsam Getöteten. Es gehörte demnach auch dazu eine dreitägige Totenwache am

³⁰) Hier darf vielleicht daran erinnert werden, daß in der heutigen russischen Totenliturgie der zwanzigste Tag gefeiert wird. Ob eine Beziehung zwischen der obigen zwanzigtägigen Unreinheitszeit und dem russischen Totengedächtnis am zwanzigsten Tage vorliegt, ist nicht zu erweisen und auch wenig wahrscheinlich, weil sowohl im christlichen Altertum wie in der heidnischen Antike der zwanzigste Tag nicht zu belegen ist. Es ist daher eher anzunehmen, daß die Feier des zwanzigsten Tages (= drei Wochen nach dem Tode) aus der Feier des vierzigsten Tages (= sechs Wochen nach dem Tode, vgl. oben S. 49) durch Halbieren der vierzigtägigen Trauerzeit entstanden ist.

³¹) E. Rohde, *Psyche* I¹⁰ (Tübingen 1925) S. 259 A. 2.

³²) *Demosthenes*, Κατὰ Εὐέργου καὶ Μνησιβούλου ψευδομαρτυρίων 69 III S. 122 (ed. Blass). Zur Grabeswache vgl. oben S. 63; zum Vorantragen des Speeres Pollux, *Onomastikon* VIII, 65 S. 337 (ed. Bekker). Zu προαγορεύειν vgl. F. J. Dölger, *Sol salutis* = LF 4/5 (Münster 1920) S. 221 und A. 5.

Grabe. Einen weiteren Beleg für die Bedeutung gerade der ersten drei Tage nach dem Tode bietet Euripides in seiner *Alkestis*. Der Gedankengang ist folgender: Die Gattin des Admetos, Alkestis, ist gestorben. Bei dem Begräbnisse, das am Todestage vorausgesetzt wird, entreißt Herakles, der gerade bei Admetos zu Besuche weilt, dem Tode die Frau und bringt sie ihrem Gatten Admetos wieder zurück, und zwar verschleiert. Auf dessen Frage, warum sie noch stumm sei, sagt Herakles, sie dürfte nicht eher sprechen, als bis den Unterweltsgöttern ein Sühnopfer dargebracht und zum dritten Male das Morgenrot erschienen sei³³.

Auch aus christlicher Zeit ist ein Totenfasten von drei Tagen mit eschatologischem Hintergrund für die griechische Kultur nachweisbar. Unter den von A. Amante³⁴ aus dem *Bologneser Codex 2072* veröffentlichten Mönchsgeschichten findet sich auch folgende: „Ein anderer (Mönch) war ein Hausverwalter eines großen Klosters. Und während er einmal die Besorgungen seines Klosters machte, geschah es, daß er in den Schmutz der Sünde fiel. Es geschah nun, daß er starb, und sein Angesicht wurde wie der Ruß am Topfe. Der Abt des Klosters aber war ein Asket. Als er sah, was geschehen, rief er die ganze Bruderschaft zusammen und sagte: ‚Dieser Bruder ist aus dem Leben geschieden, und wisset, daß er durch unseren Schlaf und unsere Ruhe mit ganzer Seele den Versuchungen erlag und der Mensch vom Bösen überlistet wurde. Und da er nun durch unsere Schuld in Sünde fiel, so lasset uns nun angestrengt uns für ihn abmühen und Gott, der die Menschen liebt, anflehen. Denn seine Erbarmungen (ruhen) auf allen seinen Werken.‘ Sie begannen nun alle unter Tränen zu fasten und zu Gott zu flehen, sich seiner zu erbarmen, und sie blieben drei Tage und drei Nächte ohne Nahrung, aßen nicht, sondern betrauerten und beweinten das

³³) Euripides, *Alkestis* 1144f. I, 2 S. 49 (ed. Prinz-Wecklein):

„Οὐπω θέμις σοι τήσδε προσφωνημάτων
κλύειν, πρὶν ἂν θεοῖσι τοῖσι νερτέροισι
ἀπαγνίσχῃται καὶ τρίτον μόλη φάος.“

³⁴) A. Amante, *I frammenti ascetici inediti del codice bolognese 2072 (già 579)*: Didaskaleion, Studi filologici di letteratura cristiana antica I, 4 (Torino 1912) S. 537f. Auf diesen Text wurde ich aufmerksam gemacht durch Herrn Prof. Dölger.

Unglück des Bruders³⁵. Danach geriet der Abt in Verzückung und sah, wie der Erlöser Mitleid mit der Trauer der Brüder hatte. Der Teufel aber begann seine Anklage und sagte: Herr, ich habe mitgewirkt zu seiner Sünde. Du bist ein gerechter Richter, o Herr, richte gerecht! Da antwortete der Heiland und sagte: Ich bin ein gerechter Richter, aber auch voller Erbarmung auch über die Gerechtigkeit hinaus. Das Mitleid und die Menschenfreundlichkeit sind mir eigen, und da ich erbarmend bin und menschenfreundlich, so ist es billig, das Flehen so vieler Männer, das nur für einen Sünder dargebracht wird, nicht zu verachten . . . Wenn aber solche Seelen Gefahr laufen, durch Hunger zugrunde zu gehen, da sie schon drei Tage und drei Nächte mir zureden und für ihn unter Tränen beten, und nicht ablassen von ihren Gebeten unter Seufzen und Kniebeugen und in Asche, die sie auf ihr Haupt streuen, und dieses nicht nur wegen der Fürsorge um den Bruder, sondern weil sie selbst in seinen Fall verstrickt wurden, ist es da nicht billig, sie von ihren Bitten zu befreien? . . . Als solches der Herr sagte, schämte sich der Teufel und verschwand. Als nun der Abt des Klosters aus seiner Verzückung erwachte, erzählte er alles seinen Brüdern, und sie freuten sich sehr. Und das Angesicht des Bruders begann nach kurzer Zeit von der Schwärze rein zu werden und wurde ganz weiß. Sie waren nun überzeugt, daß Gott seine Seele zu den Geretteten gesellt hatte, nahmen den Leichnam, begruben ihn und freuten sich über die unerwartete Rettung des Bruders.“

Das Gericht über die Seele und damit die endgültige Entscheidung über ihr ferneres Schicksal findet also nach dieser Erzählung am Ende der drei ersten Tage nach dem Tode statt. Dabei wird deutlich ausgesprochen, daß durch das Gebet und das Fasten der Überlebenden der Seele bei diesem Gerichte geholfen wird³⁶. Die Volksanschauung, wonach die Seele noch drei Tage Freiheit nach dem Tode hat, deren Ursprung wir im Orient ge-

³⁵) A. a. O.: „Ἡρξαντο οὖν μετὰ δακρύων νηστεύειν πάντες, ἱκετεύειν τὸν θεὸν ἐλεῆσαι αὐτόν, καὶ ἐποίησαν τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ἄσιτοι πάντες, μὴδὲν ἐσθίοντες ἀλλὰ ἀποθνήσκοντες καὶ ὀλοφυνόμενοι τὴν ἀπώλειαν τοῦ ἀδελφοῦ.“

³⁶) Nach P. Sartori, *Die Speisung der Toten* (Progr. Dortmund 1903) wurde in der Abtei Orval in den Ardennen auf dem leeren Platze des Verstorbenen sein Essen drei Tage lang hintereinander serviert. Nach dem Mahle verteilte man das Essen unter die Armen. Auch dieser Brauch hängt wohl mit dem Glauben an das dreitägige Verweilen der Seele zusammen.

funden haben, wirkt hier noch deutlich nach. In der Erzählung wird ferner gesagt, das Gesicht des Toten sei nach dem Tode schwarz geworden. Schwarz ist in christlicher Zeit zur Farbe des Teufels geworden³⁷. Nach der Erzählung hat er ein Anrecht auf die Seele des sündigen Bruders und zeigt das durch Schwärzen des Gesichts des Toten. Dies zeigt uns den Glauben der damaligen Zeit, wonach das Schicksal der Seele mit dem Schicksal des Leichnams in enger Beziehung steht. Die Erkenntnis ist wichtig für die weiter unten zu besprechende physiologische Erklärung der Totengedächtnistage.

Derartige Anschauungen, wie das Verweilen der Seele beim Leibe nach dem Tode u. ä., mögen wohl auch im christlichen Altertum beim Volke weit verbreitet gewesen sein. Darin liegt vielleicht gerade der Grund, warum uns nur wenige Zeugnisse über das Vorhandensein solcher Anschauungen erhalten sind. Die Kirche scheint auch hiergegen angegangen zu sein. Johannes Chrysostomus sagt einmal: „Nicht nur aus dem Gesagten allein, sondern auch aus vorliegendem Gleichnis (es ist das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus gemeint) erhellt es, daß die Seelen, wenn sie aus dem Körper gehen, nicht mehr hier verweilen, sondern sofort von dannen geführt werden. Und höre wie: Es geschah aber, so heißt es, daß er starb und von den Engeln hinweggetragen wurde. Aber nicht nur die Seelen der Gerechten allein, sondern auch die der in Bosheit Lebenden werden hinweggeführt dorthin. Und dieses kann man an einem anderen Reichen erkennen: Da sein Land gute Frucht brachte, sagte er zu sich: Was soll ich tun? Ich will meine Scheunen nehmen und sie vergrößern. Nichts aber war törichter als dieser Plan. Er nahm ihm seine Scheunen. Denn sichere Scheunen sind nicht die Mauern, sondern die Bedürfnisse der Armen. Der aber schickte diese weg und bekümmerte sich um die Mauern. Was sagte nun zu ihm Gott? Du Tor, noch in dieser Nacht wird man von dir deine Seele fordern. Und siehe, er wurde dann von den Engeln hinweggetragen. Dort forderte man von ihm (Rechenschaft). Diesen führten sie als Gefangenen hinweg, jenen als Sieger³⁸.“ Chrysostomus spricht hier all-

³⁷) Vgl. F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* = LF 2 (Münster 1918) S. 60.

³⁸) Johannes Chrysostomus, *De Lazaro concio* II, 2 (Migne PG 48, 984).

gemein vom Glauben an ein Zurückbleiben der Seele und zeigt dessen Unrichtigkeit. Ob er gerade den oben behandelten Glauben an ein dreitägiges Verweilen im Auge hat, ist zweifelhaft, da ja auch ein längeres Umherirren der Seele gemeint sein kann. Jedenfalls ist aber auch die oben behandelte Anschauung mitverworfen, da er ja ausdrücklich sagt, die Seele werde sofort nach dem Tode hinweggeführt.

Neben diesem Glauben an ein Verweilen der Seele, das drei Tage dauert, mit einer darauffolgenden endgültigen Entscheidung ist noch eine andere Anschauung nachweisbar, nach der die Seele zwei Tage Freiheit hat und eine nur vorläufige Entscheidung am dritten Tage empfängt, die in Beziehung gebracht wird mit der in der Frühe des dritten Tages gefeierten Totenmesse. Die letzte Entscheidung fällt nach diesem Glauben auf den vierzigsten Tag nach dem Tode. Diese Eschatologie vertritt, wie oben gezeigt wurde ³⁹⁾, die dem hl. Makarios zugeschriebene Abhandlung über das Schicksal der Seele nach dem Tode für Ägypten. Die gleiche Eschatologie bringt der Nomocanon des Malaxas für die griechische Kirche. Cap. 107 wird die Frage gestellt, warum am dritten, neunten und vierzigsten Tage Erinnerungsfeiern für die Verstorbenen stattfinden, und folgende Antwort gegeben: „Wenn ein Mensch stirbt, so hat die Seele des Menschen zwei Tage Freiheit, und sie geht mit dem Engel, wohin sie will . . . Und am dritten Tage geht der Engel mit der Seele zum Himmel und stellt sie vor den furchtbaren Richter, und sie betet den Herrn an: Daher findet am dritten Tage die Feier der Eucharistie statt ⁴⁰⁾.“ Auch hiernach findet also vermutlich am Morgen des dritten Tages die Totenmesse statt. Wie etwas später gesagt wird, bringt erst der vierzigste Tag die endgültige Entscheidung ⁴¹⁾. Zwischen dem Tode und der Totenmesse am dritten Tage liegt also in diesem Falle derselbe Zeitraum wie zwischen Tod und Auferstehung Christi. Der sermo S. Macarii und Isidor von Pelusium weisen hierauf ausdrücklich hin ⁴²⁾. Daher ist es verständlich, wenn in den Erklärungen der Totengedächtnistage im Christentume immer wieder

³⁹⁾ Vgl. oben S. 18.

⁴⁰⁾ Nach A. Jagič, *Beiträge zu den slawischen Apokryphen*: Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wiss. 42 (Wien 1893) S. 102.

⁴¹⁾ A. a. O.

⁴²⁾ Vgl. oben S. 17.

für die Erklärung des dritten Tages die Auferstehung Jesu herangezogen wird. Der genannte Sermo geht sogar noch weiter und sagt, die Seele ahme die Auferstehung Jesu nach. Dieser Umstand läßt die Frage auftauchen, ob nicht der Glaube an die Auferstehung und Himmelfahrt Christi zur Ausbildung dieser Eschatologie mitgewirkt hat. Zur Bejahung dieser Frage scheint man auf den Brief des Bischofs Evodius an Augustinus verweisen zu dürfen, der über den Tod und die dreitägigen Exequien der frommen Jünglinge berichtet⁴³. Nach dem Berichte hierüber fährt nämlich der Bischof fort: „Siehe, nach zwei Tagen (sc. nach dem Tode?) sah die ehrwürdige Witwe Urbica von Figentes, die nach ihrer Aussage zwölf Jahre Witwe war, eine Dienerin des Herrn, folgenden Traum. Sie sah einen Diakon, der schon vor vier Jahren gestorben war, mit Dienern und Dienerinnen Gottes, Jungfrauen und Witwen, einen Palast schmücken. Dieser Palast wurde aber geschmückt, so daß vor Klarheit der Ort leuchtete und der Platz ganz glänzend schien. Als jene nun eifrig fragte, für wen das alles geschehe, antwortete jener Diakon: Für den Knaben, der gestern starb, den Sohn des Presbyters, finden die Vorbereitungen statt. Und in eben dem Palaste sei ein weiß gekleideter Greis erschienen, der zwei weiß gekleideten (Dienern) befahl, sie sollten fortgehen und den Toten (*corpus*) aus dem Grabe nehmen und zum Himmel emporheben. Als, so sagte sie, der Tote (*corpus*) aus dem Grabe emporgenommen und in den Himmel gehoben war, seien Zweige mit jungfräulichen Rosen (so werden sie nämlich, wenn sie noch geschlossen sind, genannt) aus dem Grabe emporgekommen⁴⁴.“

Die Schilderung spricht hier von einem *corpus*, das im Grabe ruht und von den Engeln in den Himmel erhoben wird. Man könnte zunächst darunter den im Grabe ruhenden Leichnam verstehen. Dann hätten wir es mit einer leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt des Jünglings zu tun. Das ist aber, wie aus dem weiteren Inhalte des Briefes hervorgeht, wenig wahrscheinlich. Der Bischof fragt nämlich an, ob die Seele nach dem Tode noch etwas Körperlichkeit besitze, wie diese Schilderung der Witwe von Figentes es zeige, oder nicht. Er weist darauf hin, daß nach Matth. 26, 53 die Engel und auch Moses bei der Ver-

⁴³) Vgl. oben S. 35 f.

⁴⁴) Augustinus, *Epistola* 158 CSEL 44, 490 Z. 12—25 (ed. Goldbacher).

klärung auf Tabor einen Körper besessen hätten, ferner, daß in der apokryphen Mosesapokalypse gesagt werde, durch die Gewalt des Körpers werde bewirkt, daß es etwas anderes sei, was der Erde übergeben werde, etwas anderes, was dem begleitenden Engel beigesellt wurde⁴⁵. Daraus geht mit Deutlichkeit hervor, daß auch in der Schilderung unter *corpus* nicht der Leichnam, sondern eine (materiell gedachte?) Seele zu verstehen ist. Vielleicht darf hier daran erinnert werden, daß etwa 200 Jahre früher der Nordafrikaner Tertullian den Satz niederschrieb: „*Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est*“⁴⁶, und daraus die Folgerung ziehen konnte, die Seele sei auch ein *corpus*. Die Schilderung der Witwe von Figentes zeigt uns also wohl die Aufnahme der Seele des Jünglings in den Himmel, die nach Art einer Auferstehung und Himmelfahrt stattfindet. Eine Berechnung der Zeit hierfür aus der Erzählung ist zu unsicher. Für die griechische Kirche sagt ein von K. Krumbacher zur physiologischen Erklärung der Totengedächtnistage herausgegebener Text ganz deutlich: „Die Seele bleibt nach dem Tode drei Tage lang in der Erde. Am dritten Tage führen die Engel sie herauf“⁴⁷. Dasselbe Ergebnis erhalten wir in unserer Erzählung, wenn das *post biduum* eingangs vom Todestage des Jünglings zu rechnen ist und volle zwei Tage umfaßt, so daß der Traum also in der zweiten Nacht vor Beginn des dritten Tages stattfand. Dazu könnte auch noch passen, daß der Diakon sagt, der Knabe sei gestern gestorben. In diesem Falle erhalten wir dann auch hier den Zeitraum, der zwischen Tod und Auferstehung Jesu liegt. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß diese Eschatologie mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu in Beziehung steht.

Es ergibt sich also die Möglichkeit, daß der Evangelienbericht von der Auferstehung Christi sowie die apokryphen Erzählungen hierüber für die Entwicklung der christlichen Totenliturgie von Bedeutung gewesen sind. Aber sollte dieser Gedanke allein maßgebend gewesen sein, um aus dem Glauben an ein dreitägiges Verweilen der Seele einen solchen an ein zweitägiges mit

⁴⁵) A. a. O. S. 490.

⁴⁶) *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn 1893) S. 65.

⁴⁷) K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosius*: Sitz.-Ber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. phil. Klasse (München 1892) S. 349.

einer Totenmesse am Morgen des dritten Tages zu schaffen? Das ist wenig wahrscheinlich. Das älteste Zeugnis für diese Totenmesse bieten die Johannesakten, wie oben gezeigt wurde. Dieser Roman enthält viele aus griechisch-heidnischer Kultur überkommene Anschauungen und Gebräuche. Die Belege hierfür hat F. Dölger zusammengestellt⁴⁸. Damit werden wir nun zu der Frage geführt, ob für das eucharistische Totengedächtnis am Morgen des dritten Tages nicht eine griechisch-heidnische Vorstufe zu erweisen ist.

⁴⁸) F. J. Dölger, IXΘΥΣ II (Münster 1922) S. 559 A. 4.

§ 7.

Das Totenopfer am dritten Tage im griechischen Totenkult.

In einer Erbschaftsrede des attischen Redners *Isaios* heißt es als Grund für eine Adoption: „Seitdem war wieder einige Zeit vergangen, da faßte Menekles den Gedanken ins Auge, nicht kinderlos zu bleiben: er wollte jemanden haben, der ihn in seinem Alter, so lange er noch lebte, verpflegen und nach dem Tode ihn bestatten und ihm auch darüber hinaus die gebührenden Ehren erweisen könnte¹.“ Der Adoptivsohn soll also dem Adoptivvater alle Verpflichtungen erfüllen, die ein Sohn seinem Vater zu erfüllen hat. Hier werden als solche genannt: Pflege im Alter, ein Begräbnis und die gebührenden Ehren. Das griechische Wort für letzteres heißt τὰ νομιζόμενα. Es begegnet noch einige Male bei *Isaios*. Was er darunter versteht, sagt er in derselben Rede etwas weiter unten, wo er den Prozessierenden sprechen läßt: „Ich, der Adoptivsohn, habe jenen bei Lebzeiten gepflegt, ich selbst wie auch meine Frau, die eine Tochter dieses *Philonides* hier ist, ich habe meinem Söhnchen seinen Namen gegeben, damit sein Name nicht in seinem Hause ausstürbe, ich habe ihn, als er verstorben, würdig seiner selbst und meiner Person, bestatten lassen und habe ihm ein schönes Grabmal gesetzt, ich habe die Opfer am neunten Tage (τὰ ἑνὰτα) und alles, was zur Bestattung sonst gehört, so schön wie möglich besorgt, so daß alle Gemeindemitglieder voll des Lobes waren. Dieser dagegen, sein Blutsverwandter, tadelt ihn, weil er einen Sohn angenommen, hat ihm bei Lebzeiten das Grundstück, das ihm übrig geblieben war, entzogen und will jetzt den Toten noch

¹) *Isaios*, Περὶ τοῦ Μενεκλέους κληροῦ 10 S. 20 (ed. Thalheim). Vgl. die deutsche Übersetzung bei K. Münscher, *Isaios* = Sonderabdruck aus der Festgabe für Josef Kohler zum 70. Geburtstage (Ztschr. f. vergl. Rechtswiss. 37 Bd.) S. 82f.

kinderlos und namenlos machen! So ist dieser Mann! Daß ich ihn habe begraben lassen, daß ich die Opfer am dritten (τὰ τρίτα) und die am neunten Tage (τὰ ἔνατα) gebracht und alles, was sonst zur Bestattung gehört, besorgt habe, darüber wird man euch die Aussagen derer, die davon wissen, verlesen².“ Die hier genannten τρίτα und ἔνατα sind Totenopfer am dritten und neunten Tage, die man dem Toten ans Grab brachte. An anderer Stelle läßt nämlich Isaïos den Prozessierenden sagen: τὰ ἔνατα ἐπὶ νεύχα³. Die Gaben bringt man dem Toten hinaus zum Grabe.

Eine lebendige Darstellung von solchen Totenopfern bietet Lukian in seinem Charon, wenn er nämlich dem Totenführer folgende Frage an Hermes in den Mund legt: „Warum denn eigentlich bekränzen jene die Grabsteine und salben sie mit Öl? Warum richten sie ein Feuer her vor den Grabhügeln, graben eine Grube, verbrennen jene kostbaren Mahlzeiten und gießen in die Gruben Wein und Honiggemisch, wie mir scheint⁴?“ Diese Totenopfer finden also am Grabe statt; dabei werden die festen Speisen durch Feuer verbrannt und in eine Vertiefung Wein und Honiggemisch⁵ gegossen. Die Bedeutung dieser Zeremonien wird klar durch die Antwort, die Lukian in seinem Spotte dem Hermes in den Mund legt: „Ich weiß nicht, o Fährmann, wozu dies für die im Hades: man glaubt aber, daß die Seelen von unten heraufgeschickt werden und schmausen, indem sie nämlich den Opferdampf und den Rauch umfliegen, aus der Grube aber das Honiggemisch trinken⁶.“ Die Gaben sind also zum Genuß für den Toten bestimmt, sie bilden seine Mahlzeit. Darüber macht sich Lukian lustig, wenn er einen Toten sagen läßt: „Was nützt uns das Gießen von ungemischtem Wein? Oder glaubt ihr etwa, er würde zu uns herabträufeln und bis zum Hades durchsickern? Was nun die Weiheopfer (καθαγίσματα) betrifft, so seht ihr, glaub' ich, selbst, daß das Angenehmste von dem Zubereiteten, der Dampf nämlich, aufwärts zum Himmel strebt und uns Unterirdischen nichts nützt, das Übriggebliebene,

²) Isaïos a. a. O. 36f. (ed. Thalheim). K. Münscher a. a. O. S. 94f.

³) Vgl. unten S. 119 und A. 1.

⁴) Lukian, *Charon* 22 I, 2 S. 14 (ed. Sommerbrodt).

⁵) Vgl. zu dieser Zeremonie F. J. Dölger IXΘΥΣ II (Münster 1922) S. 10. A. 1.

⁶) A. a. O.

die Asche, ist unnütz, außer wenn ihr meint, daß die Glutasche uns durstig macht⁷.“ Im Hintergrunde dieses Spottes steht der antike Glaube, daß die Toten sich von diesen Gaben, sowohl von dem Opferdampf der verbrannten Opfer, wie von den hinabgegossenen flüssigen Spenden nähren. So sagt L u k i a n noch einmal an anderer Stelle: „Sie (d. i. die Seelen der Toten) werden genährt durch unsere Weihegüsse und durch das als Totenopfer auf den Gräbern Geweihte, so daß, wenn für jemanden auf der Erde kein Freund oder Verwandter zurückgelassen wäre, dieser Tote dauernd hungernd unter ihnen lebte⁸.“ Derartige Gedanken sind also auch zum Verständnis der *τρίτα* und *ἐντα* im Auge zu behalten.

Für die *τρίτα* besitzen wir noch ein etwas älteres Zeugnis in der *Lysistrata* des Aristophanes. Die mit der Stelle verbundenen Gedanken sind folgende: Die aufständischen athenischen Weiber, die sich mit denen von Sparta zum Zwecke der Beendigung des Peloponnesischen Krieges verbündet haben, haben die Akropolis von Athen besetzt. Ein Ratsherr von Athen kommt, um zu verhandeln, und es beginnt zwischen ihm und der Heldin der Komödie, *Lysistrata*, eine Auseinandersetzung, bei der *Lysistrata*, durch eine Bemerkung des Ratsherrn veranlaßt, in höhnische Wut ausbricht und ihm zuruft:

Lys.: Was weißt denn du, warum stirbst du denn nicht?
Zeit ist es nun, den Sarg zu kaufen.
Den Kuchen will ich dir schon backen.
Nimm dieses und bekränze dich.

1. Frau: Und dieses nimm von mir.

2. Frau: Auch diesen Kranz empfange noch dazu.
Was fehlt? was willst du? steig ins Schiff!
Der Charon ruft dich schon.
Du hinderst ihn ja abzustoßen.

Ratsh.: Ist das nicht schrecklich, was ich hier ertragen muß?
Fürwahr beim Zeus, sofort will ich den Ratsherrn nun
Mich zeigen, dorthin gehend wie ich bin.

⁷) L u k i a n, *Περὶ πένθους* 19 III S. 72 (ed. Sommerbrodt).

⁸) L u k i a n, *Περὶ πένθους* 9 III S. 69f. (ed. Sommerbrodt).

Lys.: Du wirfst mir vor, daß wir dich noch nicht auf-
gebahrt?

Doch still davon, zum dritten Tag ganz in der Früh
Erhältst die Dritten du von uns wohl zubereitet⁹.

Aristophanes hat hier das gesamte attische Totenritual seiner Zeit für die Zwecke seiner Komödie herangezogen. Für die Totenopfer am dritten Tage sind bedeutsam die beiden letzten Verse der Szene, in denen Lysistrata zum Ratsherrn sagt, sie werde ihm mit ihren Genossinnen am dritten Tage ganz in der Frühe die *τρίτα* bringen¹⁰. Dieser Satz kann nur dahingehend verstanden werden, daß Lysistrata als Ausgangspunkt den Tag nimmt, an dem sie dies spricht. Das ist aber derselbe Tag, an dem sie dem Ratsherrn V. 599 zuruft, er solle doch sterben, was V. 605—607 noch einmal etwas poetischer ausgedrückt wird¹¹. Sie gibt ihm den Rat, gleich zu sterben und betrachtet im folgenden diesen Tag schon als den Todestag ihres Gegenübers. Daher wird man in diesem Zusammenhange die *τρίτα* am dritten Tage nach dem Tode vermuten dürfen. Die Stelle macht als Theaterszene Anspruch darauf, gesprochen zu werden. Da liegt es nun nahe anzunehmen, in dem „ἐξ τρίτην γοῶν ἡμέραν“ stecke etwa unser deutsches „heute in drei Tagen“. Da sich in dieser Komödie attisches Leben widerspiegelt, so kann man zunächst vermuten, hinter den beiden letzten Versen der Szene stehe die attische Sitte, am dritten Tage nach dem Tode dem Toten die Opfer darzubringen. Es wäre nun noch möglich, daß in dieser Szene ein außergewöhnlicher Fall vorläge, daß also hinter den Versen keine allgemeine Übung stände. Nun beachte man folgendes: Sie sagt, es sei Zeit, den Sarg zu kaufen, sie ist bereit, ihm einen Honigkuchen zu backen, den man dem Toten für den Kerberos mitgab¹², sie und zwei andere Frauen werfen etwas über ihn, vermutlich einen Guß Wasser und rufen ihm zu, er

⁹) Aristophanes, *Lysistrata* 599ff. II S. 80f. (ed. Blaydes).

¹⁰) Der Hohn, der in dem *παρ' ἡμῶν* liegt, wird erst klar, wenn man bedenkt, daß der Ratsherr und die aufständigen Weiber sich feindlich gegenüber stehen und man sich ängstlich in der Antike bemühte, seinen Feind nicht an sein Grab kommen zu lassen. Vgl. *Isaios*, *Περὶ τοῦ Κλεονύμου* *ἡεροῦ* 10 S. 4 (ed. Thalheim).

¹¹) Diese Verse scheinen eine Parodie auf Euripides, *Alkestis* 252ff. I, 2 S. 16 (ed. Prinz-Wecklein) zu enthalten.

¹²) *Suidas* s. v. II, A. S. 769f. (ed. Bernhardt).

solle sich damit bekränzen¹³. Das ist eine Parodie auf die Totenbekränzung. Alles geschieht, um den Ratsherrn zu beruhigen, daß die Vorschriften des Totenrituals erfüllt werden. Daher kann Lysistrata V. 605 mit Recht fragen: Was fehlt noch? Was willst du noch? Das Ganze gibt ein genaues, allerdings ins Lächerliche gezogenes Bild des attischen Totenrituals, in dem kein Zug vergessen ist, denn V. 610 wird noch die Aufbahrung des Toten erwähnt, die man nicht hat vollziehen können, weil der Ratsherr sich nicht dazu hergab. Da also jeder Zug getreu nach der Wirklichkeit wiedergegeben ist, so ist anzunehmen, daß auch die τριτα am Morgen des dritten Tages nach dem Tode ans Grab des Toten zu bringen waren¹⁴.

Wie verhält es sich nun mit der Bestattung in Athen? In der Rede über den Tod eines Chorknaben sagt Antiphon von seinen Anklägern: „Diese hielten es nicht für recht, am ersten Tage, an dem der Knabe starb und am zweiten, an dem er aufgebahrt lag, mich anzuklagen noch etwas Feindliches in dieser Angelegenheit gegen mich zu unternehmen, vielmehr waren sie mit mir zusammen und beratschlagten sich. Am dritten Tage aber, an dem der Knabe bestattet wurde, da waren sie von meinen Feinden überzeugt und rüsteten sich, Anzeige zu machen und ausrufen zu lassen, mich von den Opfern fernzuhalten¹⁵.“ Hier ist also von einer Bestattung am dritten Tage die Rede. Am zweiten Tage ist der Knabe aufgebahrt, am dritten wird er bestattet. Das ist nun kein vereinzelt stehender Fall, vielmehr scheint hierbei ein athenisches Gesetz zugrunde zu liegen. Platon sagt in seinen „Gesetzen“ bei Besprechung der für die Bestattung zu gebenden Vorschriften: „Die Aufbahrungen zunächst sollen nicht länger (und zwar) im Innern des Hauses stattfinden, als um zu zeigen, daß der Tote wirklich gestorben und wirklich tot ist, es dürfte also nach menschlichem Ermessen ein

¹³) Hier scheint ein Wortspiel zwischen στέφω bekränzen und στέφω besprengen vorzuliegen. Vgl. Schol. Sophokles *Antigone* 431 S. 239 Z. 19 (ed. Papageorgius): „Στέφει· κοσμεῖ, κύκλῳ περιόρναι.“

¹⁴) Von den mir bekannt gewordenen Abhandlungen, die den griechisch-römischen Totenkult zum Gegenstande der Untersuchung haben, vertritt nur J. Gutherus, *De iure manium, seu de ritu, more et legibus prisci funeris libri tres* (Lipsiae 1671) 243 die obige Behauptung, daß die τριτα am dritten Tage nach eingetretenem Tode stattfanden, ohne jedoch hierfür einen Beweis zu erbringen.

¹⁵) Antiphon, Περὶ τοῦ χορευτοῦ 34 S. 108 Z. 11–18 (ed. Blass).

Hinaustragen zum Grabe am dritten Tage etwa das rechte Maß besitzen¹⁶.“ Kurz darauf gibt er dann noch folgende Vorschrift: „Der Gesetzgeber soll verbieten, daß man den Leichnam in die Öffentlichkeit trägt und während des Zuges Klagelaute ausstößt; vor Tagesanbruch soll man außerhalb der Stadt sein¹⁷.“ Da Platon auch sonst in seinen Gesetzen athenische Gesetze wiedergibt, so liegt es nahe anzunehmen, daß auch in diesem Falle eine Bestimmung des athenischen Sakralrechtes so oder ähnlich lautete¹⁸. Dieses Gesetz hat uns P s. - D e m o s t h e n e s in der Rede gegen Markatatos erhalten: Es lautete: Τὸν ἀποθανόντα προτίθεσθαι ἔνδον, ὅπως ἂν βούληται, ἐκφέρειν δὲ τὸν ἀποθανόντα τῇ ὕστεραίᾳ, ἢ ἂν προθῶνται, πρὶν ἢ λιὸν ἐξέχειν¹⁹. Die Bestattung soll also nach dem Gesetz am Tage nach der Aufbahrung vor Tagesanbruch stattfinden, das ist aber, wie uns Antiphon beweist, der dritte Tag nach dem Tode, weil der zweite Tag als Tag der Aufbahrung galt. Dieser Vorschrift wird denn wohl auch gewöhnlich die Praxis entsprochen haben. Wir stark diese Gewohnheit gewesen sein muß, zeigt Thukydides in dem Berichte über die öffentliche Bestattung der im Peloponnesischen Kriege gefallenen Athener. Er schreibt: „In demselben Winter veranstalteten die Athener nach väterlichem Gesetze die öffentliche Bestattung der in diesem Kriege als erste Gefallenen auf folgende Weise: Die Gebeine der Gefallenen bahren sie drei Tage vorher (πρότρίτα) auf einem hergestellten Gerüst auf. Es bringt nun ein jeder seinem (toten Angehörigen) dar, was er will. Wenn dann die Bestattung ist, dann tragen <zehn> Wagen die Särge aus Zypressenholz, für jede Phyle einen²⁰.“ Diese Bestattung ist losgelöst vom Tode des Einzelnen, der vielleicht schon weit zurückliegt. Trotzdem wird dieselbe Frist zur öffentlichen Aufbahrung innegehalten, wie sie für die private Sitte oben erwiesen wurde.

Kehren wir nunmehr zurück zu den τρίτα. Aristophanes setzt

¹⁶) Platon, Νόμοι 958 e. Vgl. die deutsche Übersetzung bei O. Apelt, *Platons Gesetze übersetzt und erläutert* II = Philosophische Bibliothek Bd. 160 (Leipzig 1916) S. 504.

¹⁷) Platon, Νόμοι 959 e. O. Apelt, a. a. O. S. 505.

¹⁸) Vgl. auch J. Schulte, *Quomodo Plato in Legibus publica Atheniensium instituta respexit*. (Commentatio philologica Münster 1907) S. 28.

¹⁹) P s. - D e m o s t h e n e s, Πρὸς Μακάριον 62 III S. 40 f. (ed. Blass).

²⁰) Thukydides, II 34 I S. 136 Z. 11—16 (ed. Hude).

sie in der Lysistrata am Morgen des dritten Tages vor Sonnenaufgang voraus, dabei macht der ganze Zusammenhang der Stelle wahrscheinlich, daß diese Praxis dem Totenritual entspricht. Die Bestattung soll in Athen auch am Morgen des dritten Tages vor Tagesanbruch stattfinden. Aus diesen beiden Ergebnissen folgt, daß die τρίτα vermutlich unmittelbar vor oder nach der Bestattung stattgefunden haben, und zwar wohl nach der Bestattung, denn Isaios nennt bei Aufzählung der Verpflichtungen gegen den Toten zuerst die Bestattung, dann die τρίτα und ἔνατα. E. Rohde widerspricht hier²¹ und meint, die τρίτα seien am dritten Tage nach der Bestattung, nicht nach dem Tode dargebracht worden, weil einer Rechnung vom Todestage alles widerspreche²². Aber der Umstand, daß man in Athen am dritten Tage nach dem Tode bestattete und Lysistrata einfach vom dritten Tage spricht, an dem die Opfer gebracht werden sollen, macht ein Verständnis der Aristophanesstelle unmöglich, wenn man annimmt, die τρίτα seien vom Bestattungstage an gerechnet worden. Um diese Annahme zu rechtfertigen, müßte man schon weiter annehmen, daß bei dem „ἐς τρίτην γούν ἡμέραν“ stillschweigend „nach der Bestattung“ mitgedacht sei. Dazu liegt aber kein Grund vor.

Auch die Isaiosstelle²³ scheint darauf hinzuweisen, daß die τρίτα am dritten Tage nach dem Tode stattfanden. Erst wird nämlich gesagt, der Prozessierende habe die Bestattung und die ἔνατα vollzogen, darauf werden Bestattung, τρίτα und ἔνατα genannt. Beim ersten Male sind also die τρίτα nicht erwähnt. Das

²¹) E. Rohde, *Psyche* I¹⁰ (Tübingen 1925) S. 232 A. 3. Auch U. Koehler, *Ein griechisches Gesetz über Totenbestattung* = Mitt. d. deutsch. archäol. Instituts Athen I (Athen 1876) S. 144 A. 1 versucht aus dem Umstande, daß die τρίτα, falls sie vom Todestage gerechnet würden, mit dem Begräbnis hätten zusammenfallen müssen, von der sie doch ausdrücklich geschieden werden, die Unmöglichkeit einer Rechnung vom Todestage zu erschließen. Aber die Selbständigkeit beider Riten wird doch nicht angetastet, auch wenn sie unmittelbar aufeinanderfolgen?

²²) Ein weiteres Argument Rohdes ist die Behauptung, daß das römische Novemdial, das nach ihm aus griechischem Brauche entlehnt ist, auch von der Bestattung ab gerechnet werde. Vgl. dazu unten S. 133 ff. Die Annahme einer Entlehnung des Novemdial aus griechischem Brauche wird abgelehnt von G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² (München 1912), 392 A. 3 „weil kein Grund dazu vorhanden sei“.

²³) Vgl. oben S. 90 f.

ist erklärlich, wenn die τρίτα gleich nach der Bestattung stattfanden. Sie konnten dann leicht manchmal als zur Bestattung gehörig betrachtet werden.

Unsere Vermutung läßt sich noch weiter stärken. Cicero sagt in seiner Schrift *De legibus* nach Besprechung der athenischen Bestattungssitten: „Es folgte nun ein Mahl, an dem die Verwandten bekränzt teilnahmen, dabei wurde zum Lobe des Toten alles, was der Wahrheit entsprach, ausgesagt, denn zu lügen galt für Sünde ²⁴.“ Cicero läßt also das Totenmahl — denn mit einem solchen haben wir es hier zu tun — gleich nach der Bestattung mit ihren Zeremonien stattfinden. Im Anfange des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bezeugt uns dieselbe Sitte der attische Komödiendichter Hegesippos in der Komödie „Die Brüder“. Die uns erhaltene Stelle erzählt uns, wie ein Koch, der durch das Prunken mit seinen vermeintlichen Kochkünsten eine lächerliche Figur bildet, zu einem anderen folgendermaßen sagt: „Glaub mir, Syros, den Gipfel der Kochkunst habe nur ich allein von allen erreicht. Nicht nur nebenher lernte ich in zwei Jahren mit vorgebundener Schürze, sondern mein ganzes Leben lang forschte ich und erprobte die Kunst, die Sorten der Gemüse, die es gibt, die Zubereitung der Grundeln (βεμβράδων), die mannigfachen Arten der Linsen. Den Gipfel (der Kunst) aber nenne ich nun: Wenn ich zum Totenmahl zurüste, sobald die (Leidtragenden) in Trauerkleidern ²⁵ aufs schnellste von der Bestattung heimkommen, dann nehme ich den Deckel vom Topfe und bewirke dadurch das Lachen der Weinenden ²⁶.“ Die Leidtragenden kommen also aufs schnellste von der Bestattung zum Mahle, das hier περίδειπνον heißt und nach dieser Stelle vermutlich im Trauerhause stattfand. Der Name περίδειπνον ist schon mehrfach Gegenstand etymologischer Untersuchung geworden. Nach S. Eitrem ist die dem griechischen περίδειπνον zugrunde

²⁴) Cicero, *De legibus* II 63 S. 122 (ed. Vahlen) Vgl. auch, was Herakleides, *Περὶ πολιτειῶν* 30 = *Frgmta. hist. Graec.* II S. 221 (ed. Müller) von den Lokrern berichtet.

²⁵) βαπτὰ = eigentlich gefärbte Kleider, d. i. Trauerkleider, denn am Ende der Trauer legte man ein weißes Gewand an. Vgl. unten S. 119 f.

²⁶) Hegesippos bei Athenaios, *Deipnosophistai* VII, 36 II S. 140 f. (ed. Kaibel).

liegende Anschauung die magische Wirkung des Kreises²⁷. K. Kircher faßt das περι = „um den Toten herum“²⁸. A. Nehring will es = „um das Grab herum“ verstanden wissen²⁹. Die beiden letzten Auffassungen kommen sachlich auf dasselbe hinaus, wenn das Totenmahl am Grabe vorausgesetzt wird. Das wird auch wohl das Ursprüngliche gewesen sein. Solche Mahlzeiten am Grabe des Toten sind auch nachweisbar. Ein Totenmahl am Grabe scheint Artemidoros in folgender Erzählung im Auge zu haben: „Jemandem träumte, seine Kult- und Geschlechtsgenossen ständen um ihn herum und sagten ihm plötzlich: Nimm uns auf und bewirte uns, er aber sagte: Ich habe kein Geld und nichts, womit ich euch bewirten soll. Danach seien sie fortgegangen. Am nächsten Tage erlitt er Schiffbruch, geriet in die höchste Lebensgefahr und wurde mit knapper Not gerettet, da er ihr entfloh nach Analogie des Traumes. Es ist nämlich Sitte bei den Kultgenossen, zu den Wohnungen der Toten zu gehen und dort zu speisen. Die Bewirtung geschehe, so sagt man, vom Toten gemäß der Ehrung, die dem Toten durch die Kultgenossen zuteil wird. Der aber zeigte dadurch, daß er

²⁷) S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) S. 55.

²⁸) K. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*. RVV IX, 2 (Gießen 1910) 56.

²⁹) A. Nehring, *Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen* (phil. Diss. Breslau 1917) S. 9 f. Zustimmend auch Th. Klauser, *Die Kathedra im Totenkult* LF 9 (Münster 1927) 54 Anm. 40. Die Beweisführung Nehrings ist nicht sehr glücklich. Er stützt sich auf die sog. Musterpredigt, die zur Zeit Karls d. Großen (!) in Mainz (!) entstanden ist. Dort sei die Rede von *profana sacrificia mortuorum circa defuncta corpora apud sepulcra illorum*. Dann schließt er: „Was uns hier für die Germanen bezeugt ist, dürfen wir ohne weiteres auch für die Griechen als möglich annehmen. Damit erklärt sich das περιδαιπνον als Totenmahl, das um das Grab herum eingenommen wurde, d. h. das Grab wurde als Tisch benutzt.“ Ganz abgesehen davon, daß ein Beleg, der aus der Zeit um 800 nach Christi Geburt, und dazu noch aus Germanien stammt, für das griechische περιδαιπνον, das uralt ist, zunächst nichts sagt, steht auch das von Nehring Gesuchte nicht einmal in ihm. Es wird ja in dieser Predigt nur gesagt, daß die Mahlzeiten *circa defuncta corpora*, also „um die Toten herum“, stattfinden. Wenn der Tote im Grabe liegt, so stimmt die Mahlzeit „um den Toten“ sachlich mit der „um das Grab herum“ überein. Das Mahl konnte aber auch vor der Bestattung um den Toten herum stattfinden, und dann braucht es kein Mahl „um das Grab herum“ zu sein.

sie nicht aufnahm, die Gefahr an. Da er die Bewirtung nicht übernahm, wurde er offenbar gerettet³⁰.“ Der Tote wird also hiernach als Gastgeber beim Totermahl betrachtet, daher wird man annehmen, daß in seiner Nähe das Mahl stattfindet. Das kann aber streng genommen nur an seinem Grabe der Fall sein³¹. Dies scheint denn auch wohl der Sinn des εἰς τὰ τῶν ἀποθανόντων zu sein. Bei diesem Totenmahle erscheint auch manchmal das Grab als Tisch, um den sich die Teilnehmer lagern³². Damit scheint in Zusammenhang zu stehen, wenn bei Cicero als Vorschrift erwähnt wird, auf dem Grabe dürfe sich nur eine mensa befinden³³. Jedoch das Mahl am Grabe abzuhalten, wenn dieses nicht gerade eine Kammer als Versammlungsraum hatte, wird zumal bei schlechter Witterung nicht immer möglich gewesen sein, so daß von dieser Regel, am Grabe zu speisen, wohl nicht selten Ausnahmen gemacht wurden. Demosthenes sagt in seiner Rede vom Kranze, daß das Totenmahl für die gefallenen Athener bei ihm abgehalten worden sei³⁴. In den meisten Fällen wird das Totenmahl aber wohl in das Trauerhaus verlegt worden sein, wie es unsere Stelle aus Hegesippos nahelegt.

Die Stelle ist einem Lustspiele entnommen, das ist für die Beurteilung derselben nicht ohne Bedeutung. Es ist auffällig, wie der Koch hier zunächst seine Kochkunst anpreist, dabei Linsen, Grundeln und Gemüse erwähnt, und gleich darauf die Zubereitung eines Totenmahles als seine höchste Leistung bezeichnet. Besteht hier vielleicht ein Zusammenhang zwischen den genannten Speisen und dem Totenmahle? Plutarch erzählt in der Lebensbeschreibung des Crassus, daß dessen Soldaten wäh-

³⁰) Artemidoros, *Oneirocritica* V, 82 S. 271 Z. 3—13 (ed. Hercher).

³¹) Das Grab ist ja die Wohnung des Toten. Vgl. oben S. 91 f. und unten S. 111. Auch Cicero a. a. O. scheint das Totenmahl am Grabe vorauszusetzen, vgl. unten Anm. 33.

³²) Vgl. darüber F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 296 f.

³³) Cicero, *De legibus* II, 26 S. 123 Z. 14—S. 124 Z. 2 (ed. Vahlen).

³⁴) Demosthenes, *Περὶ τοῦ στεφάνου* 288 I 321 (ed. Butcher): Διὰ ταῦτ' ἐμ' ἐχειροτόνησαν καὶ οὐχ ὑμᾶς. καὶ οὐχ ὁ μὲν δῆμος οὕτως, οἱ δὲ τῶν τετελευτηκότων πατέρες καὶ ἀδελφοί . . . ἄλλως πως, ἀλλὰ δέον ποιεῖν αὐτοὺς τὸ περιδεῖν ὡς παρ' οἰκειοτάτῳ τῶν τετελευτηκότων, ὥσπερ τ' ἄλλ' εἴωθε γίγνεσθαι, τοῦτ' ἐποίησαν παρ' ἐμοί.

rend des parthischen Feldzuges in einer bedrängten Lage einmal beim Empfang der Lebensmittel zuerst Linsen und Gerstenbrot erhielten und dies als böses Vorzeichen auslegten, denn dieses gehöre bei den Römern zur Totenspeise und werde bei den Totenfeiern aufgetragen³⁵. Die Stelle sagt also deutlich, daß im römischen Totenkult Linsen zum Totenmahl gehörten. Auch beim jüdischen Totenmahl scheint die Linse eine Rolle gespielt zu haben. Zu Gen. 25, 34 bietet der Midrasch Bereschit Rabba folgende Erzählung: „Sowie die Linse wie ein Rad gestaltet ist, so ist auch die Welt wie ein Rad gestaltet; sowie die Linse keinen Mund hat, so soll auch der Trauernde nicht sprechen; sowie die Linse Trauer und Freude verursacht, so brachte auch die Trauer um den Tod unseres Vaters Abraham dem Jakob die Freude, das Erstgeburtsrecht zu erlangen³⁶.“ Wenn nun Artemidoros von Daldis in seinem Traumbuche sagt: „Linsen sagen Trauer voraus“³⁷, so zeigt dies, daß auch im griechischen Totenkult die Linse zur Totenspeise gehörte. Ein Linsengericht gehört aber zur einfachsten und ältesten Nahrung. Das zeigt zur Genüge die Erzählung Gen. 25, 29—34 von Esau, der sein Erstgeburtsrecht für Brot und ein Linsengericht an Jakob verkaufte. Dasselbe gilt von der bei Hegesippos genannten Meergrundel (βευβράς oder μεμβράς). Auch sie gehört zur ärmlichsten Nahrung³⁸. Der Koch bei Hegesipp ist also in seiner Kunst über die Zubereitung eines Totenmahles nicht hinausgekommen. Die Komik liegt demnach in dem Mißverhältnis zwischen der Großsprecherei und dem wirklichen Können.

Wenn nun, wie oben nachgewiesen, beim Totenmahle der Tote die Stellung des Gastgebers einnimmt und das Totenmahl auf die Bestattung folgt, so entspricht es menschlichem Empfinden, ihn bei diesem Mahle nicht leer ausgehen zu lassen, m. a. W. es wird ein Opfer an den Toten zur gleichen Zeit gefordert, also am Morgen des dritten Tages. Totenopfer und Totenmahl gehören der Idee nach zusammen und sind auch zu-

³⁵) Plutarch, *Crassus* 19, 5 f. I, 2 S. 171 f. (ed. Lindskog-Ziegler).

³⁶) A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Leipzig 1881) S. 303.

³⁷) Artemidoros, *Oneirocritica* I, 68 S. 63 Z. 1 (ed. Hercher). Auch nach F. J. Dölger, *IXΘΥΣ* II (Münster 1922) 366 ist die Linse eine Gabe an die Unterweltbewohner.

³⁸) Vgl. auch F. J. Dölger a. a. O. S. 67.

sammen gefeiert worden. Das spricht Lukian deutlich in einem Vergleiche aus, der zur Voraussetzung hat, daß man am Grabe die Spende ausgießt, dann den Kranz aufsetzt und am Grabe schmaust³⁹. Noch heute besteht nach Sartori in der Umgebung von Rimini das Leichenmahl aus einer Erbsensuppe. Ein Teller voll wird für den Toten beiseitegesetzt und nachher von einem Familienmitgliede gegessen⁴⁰. Hier ist der Gedanke, daß der Tote auch seinen Teil am Totenmahle mitbekommt, noch gut festgehalten.

Wir können sogar die athenischen *τρίτα* noch deutlich in einer bisher nicht genügend beachteten athenischen Begräbnissitte wiedererkennen. In den von L. Cohn⁴¹ veröffentlichten antiken Sprichwörtern wird zu dem Sprichworte: „βλέπων ἐκεῖσε δεῦρ' ἀνίει (Hs. ἄνυε) τὰγαθὰ“ folgende Erklärung gegeben: „Es war Sitte bei den Athenern (dies zu sagen), nachdem man die Toten mit Erde zugeworfen hatte und die πανσπερμία (vorgenommen war).“ Etwas Ähnliches schreibt Cicero. Nach ihm wurde unmittelbar nach Zudeckung der Leiche mit Erde diese mit Früchten besät, danach sei das Totenmahl abgehalten worden⁴². Die Kenntnis von diesem Brauche hat Cicero wohl aus einer griechischen Quelle. Nach F. Boesch ist Poseidonios der Gewährsmann Ciceros, der für die athenischen Sitten wiederum den Demetrius aus Phaleron benutzt habe⁴³.

³⁹) Lukian, *Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων* 28 I, 2 S. 95 (ed. Sommerbrodt): „Τὸν μὲν γὰρ λιμῶ ξυνόντα καὶ νῆ Δία γε διψόντα μύρον χρῆσθαι καὶ στεφανοῦσθαι τὴν κεφαλὴν, σχῆμα παγγέλοιον· εἰκας γὰρ τότε στήλῃ ἑώλου τινὸς νεκροῦ ἄγοντος ἑναγίσματα· καὶ γὰρ ἐκεῖνον καταχέαντες μύρον παῖ τὸν στέφανον ἐπιθέντες αὐτοὶ πίνουσι καὶ εὐχοῦνται τὰ παρσκευασμένα.“

⁴⁰) P. Sartori, *Die Speisung der Toten* (Progr. Dortmund 1903) 22

⁴¹) L. Cohn, *Zu den Paroemiographen, Mitteilungen aus Handschriften* = Breslauer philol. Abhandlungen II, 2 (Breslau 1887) 82. Es handelt sich um ein Sprichwort, auf das Aristophanes, *Ranae* 1462 VIII S. 179 (ed. Blaydes): Μὴ δῆτα σύγ' ἄλλ' ἐνθένδ' ἀνίει τὰγαθὰ anzuspiesen scheint. Vgl. das Scholion zur Stelle: S. 493 (ed. Blaydes).

⁴²) Cicero, *De legibus* II, 63 S. 154 f. (ed. Vahlen): *Nec haec a sapientissimis legum scriptoribus neglecta sunt. nam et Athenis iam illo mores a Cecrope, ut aiunt, permansit hoc ius terra humani, quam quom proximi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderetur. sequebantur epulae . . .*

⁴³) F. Boesch, *De XII tabularum lege a Graecis petita* (phil. Diss. Göttingen 1893) S. 16.

Auch der von E. Rohde⁴⁴ ans Licht gezogene ungenannte Paradoxograph, nach ihm Isigonos von Nicaea, der etwa im zweiten oder dritten Jahrhundert v. Chr. geschrieben hat⁴⁵, erwähnt als athenische Sitte bei der Beerdigung das πανόσπριον. Er sagt: „Wenn die Athener die Toten zum Grabe brachten, trugen sie auch ein πανόσπριον dorthin, als Symbol dafür, daß man bei ihnen alle Früchte fand“⁴⁶.

Was ist die πανσπερμία oder das πανόσπριον? Zunächst deutet der Umstand, daß nach allen drei Zeugen dieser Brauch mit der Bestattung eng verbunden ist, darauf hin, daß alle drei denselben Ritus im Auge haben. Die von ihnen gegebenen Erklärungen befriedigen nicht, sie treffen auch kaum den ursprünglichen Sinn des Brauches. Photios erklärt das πανόσπριον als eine Mischung von Hülsenfrüchten⁴⁷. Etwas weiter helfen uns hier die Scholien zu den Acharner V. 1076 des Aristophanes. Dort heißt es: „Theopompos sagt, die aus der Flut Geretteten hätten eine Chytre (voll mit) πανσπερμία gekocht, daher sei das Fest (sc. die Chytren) so genannt worden. Auch opfere man an den Choen dem Hermes Chthonios (diese Chytre), von der Chytre dürfe aber niemand essen. Dieses hätten auch die Geretteten getan, indem sie zu Hermes für die Toten beteten. (Gefeiert wurde das Fest am dreizehnten Anthesterion, wie Philochoros sagt.) Ein anderes: An einem Tage werden die Chytren und die Choen in Athen gefeiert, bei denen man allerlei Sämereien (πάν σπέρμα) in einer Chytre kocht und nur dem Dionysos und Hermes opfert. So (sagt) Didymos“⁴⁸. Die hier genannten Chytren und Choen gehörten zum dreitägigen athenischen Totenfest, das im Monat Anthesterion (Februar bis März) stattfand. Die πανσπερμία steht also hier in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Kulte der Totengötter Hermes Chthonios und Dionysos, sie ist das Opfer an diese Götter, von dem man, weil es unterirdischen Göttern geweiht war, auch nichts

⁴⁴) E. Rohde, *Isigonos Nicaeensis: De rebus mirabilibus* = Acta soc. phil. Lips. I, 1 (Lipsiae 1871) S. 35–42.

⁴⁵) Vgl. Kroll, *Isigonos* bei Pauly-Wissowa RE IX, 2 S. 2082.

⁴⁶) Anonymus Vaticanus 57 = Script. rer. nat. graec. I S. 115 Z. 24–27 (ed. Keller). Vgl. E. Rohde a. a. O. S. 42 Z. 29–31.

⁴⁷) Photios, *Lexicon* s. v. II S. 51 (ed. Naber). Vgl. Suidas, s. v. II b S. 51 Z. 19 (ed. Bernhardt).

⁴⁸) Aristophanes, *Acharner* 1076 Schol. S. 28 Z. 1–11 (ed. Dübner).

genießen durfte⁴⁹. Die πανσπερμία, in Rosinenwein gekocht, ergibt ein Gericht, das nach Athenaios, der sich auf Alkman und Sosibios stützt, πύανιον hieß⁵⁰. Der Name leitet sich her von der Bohne (πύανον)⁵¹, die also als Hauptbestandteil der πανσπερμία zu gelten hat. Ein solches Gericht wurde dem Apollon am 7. Pyanepsion (Oktober—November) am Feste der Πνανέψια oder Πνανόψια dargebracht, wovon das Fest seinen Namen hatte⁵². Hier hatte also das πύανιον im Kulte einer ausgesprochenen himmlischen Gottheit eine Stelle. Die Bohne, der Hauptbestandteil des πύανιον, ist aber uraltes Totenopfer⁵³. Johannes Lydus sagt einmal: „τοῦτου χάριν εἰς τοὺς τάφους κύαμοι ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων“⁵⁴.“ Es liegt nahe, anzunehmen, daß Johannes Lydus hier den Ritus der πανσπερμία am Grabe im Auge hat.

Wichtig ist nun das Aufeinanderfolgen der Riten, wie es Cicero schildert. Zunächst kommt die Bestattung, dann die πανσπερμία, dann das Totenmahl. Nach unseren Ausführungen über das Totenmahl war dieses mit einem Totenopfer verbunden. Die πανσπερμία an den athenischen Choen trug Opfercharakter, ebenso am Feste der Pyanepsia. Sie wird daher auch in Verbindung mit dem Totenmahl Opfercharakter getragen haben und also ein Totenopfer gewesen sein. Dieses fand aber am dritten Tage frühmorgens statt, da ja die Bestattung unmittelbar vorherging. Da liegt es nun nahe, in den bei Aristophanes in der Lysistrata erwähnten τρίτα, die ja nach unseren Ausführungen ein Totenopfer zu ebenderselben Zeit sind, die πανσπερμία wiederzuerkennen. Eine Bestätigung bietet das Scholion zur erwähnten Stelle. Es lautet: „Am dritten (Tage) wird das Frühstück der

⁴⁹) Vgl. auch F. J. Dölger, IXΘΥΣ II (Münster 1922) S. 16f., 23f.

⁵⁰) Athenaios, 14 58 III S. 433 (ed. Kaibel).

⁵¹) Dabei ist πύανον = κύαμος. Vgl. Pollux, *Onomastikon* 6, 61 S. 242f. (ed. Bekker).

⁵²) Harpokration s. v. S. 161f. (ed. Bekker); Suidas II b S. 540 (ed. Bernhardt). Die Kultlegende bringt dieses „Bohnenkochen“ mit der Danksagung in Verbindung, die Theseus und seine Gefährten dem Apollon für die Rettung vor dem kretischen Minotauros darbrachten. Vgl. Plutarch, *Theseus* 22, I, 1 S. 21 Z. 11 ff. (ed. Lindskog-Ziegler).

⁵³) Vgl. F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 351f. und Index s. v. Bohne.

⁵⁴) Johannes Lydus, *De mensibus* IV, 42 S. 100 Z. 13—17 (ed. Wünsch).

Toten hinausgetragen⁵⁵.“ Das Totenopfer am dritten Tage bestand also aus einer Mahlzeit, nicht nur aus einer Totenspende. Das paßt ganz zu unseren Ausführungen über die πανσπερμία, die dem Toten bei der Bestattung dargebracht wird. Schließlich beachte man noch folgendes. Symeon von Thessalonike († 1430) beschreibt eine christliche Totengedächtnisfeier des 15. Jahrhunderts: „Am dritten Tage feiert man die τρίτα, indem man aus Getreidekörnern und mannigfachen anderen Früchten (Sämereien) Gott ein Opfer darbringt.“ Dann gibt er eine Erklärung, warum man gerade Früchte nimmt, und erwähnt dabei nochmals, daß bei diesem Totengedächtnis Brot, Wein und Früchte aufgestellt werden⁵⁶. Etwas Ähnliches ist nach A. Maltzew noch heute in der griechischen Kirche üblich. Er beschreibt die Aufbahrung des Toten in der Kirche kurz vor der Bestattung und sagt dabei: „In der Kirche steht ein schwarz bedeckter Tisch, auf welchem sich ein Kruzifix befindet . . . Auf dem Tische vor dem Kruzifix mit der Kerze steht ein Teller mit einer süßen Speise aus Weizen oder Reis, mit Honig vermischt und meist mit Früchten verziert⁵⁷.“ Nach D. Sokolow „stellt man bei dem Beten für den Verstorbenen Weizenkörner mit Honig oder Zucker auf (griechisch Kolyba)⁵⁸.“ Diese Oblationen heißen also griechisch κόλυβα. Sie werden außer an den Totengedächtnistagen auch noch an den Heiligenfesten der griechischen Kirche aufgestellt⁵⁹. Die reiche Symbolik, die von griechischen Liturgieerklärern in diese Sitte hineingelegt wird, sagt uns über ihren Ursprung nichts. Dieser scheint vielmehr im heidnischen Totenkult zu liegen. J. Goar übersetzt in seinem Euchologion εὐχή τῶν κολύβων mit oratio colyborum sive leguminum decoctorum und bemerkt dazu, diese Oration trage in einem Rituale auch den Namen εἰς κούκια ἅγιον. κούκιον oder κόκκον bzw. κόκιον heiße im Vulgärgriechisch die Bohne oder eine

⁵⁵) Aristophanes *Lysistrata* 612, Schol. S. 26 Z. 12f. (ed. Stein)

⁵⁶) Symeon Thessalonicensis, *De ordine sepulturae* 371 (Migne PG 155, 688). Vgl. auch die Schilderung, die Gerlachius aus eigener Beobachtung unter dem 28. Sept. 1574 Tübinger Professoren gibt bei M. Crusius, *Turcograecia* (Basileae 1584) 203.

⁵⁷) A. Maltzew, *Begräbnisritus der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes* (Berlin 1898) S. XXX.

⁵⁸) D. Sokolow, *Darstellung des Gottesdienstes der orth.-kath. Kirche des Morgenlandes*, dtsh. von G. Morosow (Berlin 1893) 170.

⁵⁹) Vgl. A. Gaudin, *Colybes* in DACL III, 2 S. 2342 ff.

sonstige Hülsenfrucht⁶⁰. Die Bohne ist aber auch im griechischen Totenkult uraltes Totenopfer gewesen⁶¹ und war der Hauptbestandteil der antiken πανσπερμία, wie oben gezeigt wurde. Diese Übereinstimmung geht aber noch weiter. J. Goar nennt als Bestandteile der Kolyba: Getreidekörner, zerstückelte Erbsen, entschaltete Mandeln, zerhackte Nußkerne, Korinthen und Granatapfelkörner⁶². Das ist also eine richtige antike πανσπερμία. Die Oblation der Kolyba ist heute in der griechischen Kirche mit den Totengedächtnistagen und Heiligenfesten verbunden. Letztere sind aber im eigentlichen Sinne auch Gedächtnistage des Todes des betreffenden Heiligen. Das alles legt nahe anzunehmen, daß wir in den Kolyba die Überbleibsel der antiken πανσπερμία zu erblicken haben, die in der griechischen Totenliturgie einen Platz erhielten, nachdem ihnen der Charakter eines Totenopfers genommen worden war, oder dieser in Vergessenheit geraten war. Diese Erklärung fügt sich vollkommen in unsere obigen Ausführungen über den Zusammenhang zwischen den τριτα und der πανσπερμία ein⁶³.

Nach dem oben erwähnten Sprichwort sprach man die Worte: βλέπων ἔχεισε δεῦρ' ἀνίει τὰ γαθὰ, nachdem die πανσπερμία vollzogen war. Nun ist uns aus den Ταγηνισταί des Aristophanes ein Fragment erhalten, in dem der Dichter zunächst in komödienhaftem Spotte das Reich des Unterweltsgottes Pluton über das des Himmelsgottes Zeus stellt und dann fortfährt:

⁶⁰) J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum* (Lutetiae Parisiorum 1647) 661.

⁶¹) Vgl. oben Anm. 53.

⁶²) J. Goar, a. a. O. S. 661.

⁶³) Die Frage nach der Herkunft der κόλυβα bedarf noch einer genauen Untersuchung. Die Praxis scheint in der griechischen Kirche nicht ganz einheitlich zu sein. Sokolow und Maltzew betonen mehr den süßen Charakter der Speise, während Goar die mannigfachen Früchte mehr hervorhebt, so daß man bei ihm den Eindruck bekommt, die Speise, deren Bestandteile er nennt, sei alles andere als süß. Auch die Herkunft des Namens ist noch nicht klar. In der griechischen Antike ist er, soweit ich sehe, nicht nachzuweisen, wohl ein Wort κόλλαβος, das zur Bezeichnung kleiner Brötchen aus frischem Weizenmehl gebraucht wurde. Vgl. Athenaios, *Deipnosophistai* III, 74 I, 254, Z. 4ff. (ed. Kaibel) und Aristophanes *Ranae* 507 Schol. S. 291 (ed. Dübner). Ein Zusammenhang zwischen beiden Worten anzunehmen liegt jedoch vorläufig noch kein Grund vor. Zur Frage der κόλυβα vgl. auch neuerdings E. Gjerstad, *Tod und Leben*: ARW 26 (1928) 152—186.

spenden nähren⁶⁸, so wird ein solcher Satz erst restlos verständlich, wenn für die Zuhörenden die Sitte vorausgesetzt wird, gleich nach der Bestattung eine Spende auszugießen. Diese Spende gehört also auch zum Totenopfer am dritten Tage.

Ähnliche Erwägungen stellte schon W. Barth in seinem Aufsätze über die Bestattungsspende bei den Griechen an⁶⁹. Der Zusammenhang dieser Spende mit den τρίτα ist ihm jedoch entgangen. Die von ihm gesammelten Stellen machen es höchst wahrscheinlich, daß eine Totenspende in der Antike bei der Bestattung üblich war. Folgendes ist hierbei noch besonders zu beachten. W. Barth bringt in seinem Beweisgange aus dem heutigen Griechenland eine Reihe von Beispielen für eine Totenspende bei der Bestattung. Als Bestandteile dieser Spende werden hierbei genannt: Wasser, Wein und Öl in den verschiedensten Zusammenstellungen⁷⁰. Die von W. Barth bedauerte Unvollständigkeit der Belege ist nicht so schlimm, da wahrscheinlich hinter den beobachteten Beispielen eine in der Liturgie der griechischen Kirche festgehaltene Sitte der Antike steht. Die hierauf bezügliche Vorschrift des Euchologions lautet beim Laienbegräbnis: Καὶ τίθεται τὸ λειψάνον ἐν τῷ μνήματι. ὁ δὲ Ἱερεὺς ἄρας χοῦν μετὰ τοῦ πτύου σταυροειδῶς ἐπιρρίπτει ἐπάνω τοῦ λειψάνου, λέγων· Τοῦ κυρίου ἡ γῆ, καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, ἡ οἰκουμένη, καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ. Καὶ μετὰ τοῦτο ἐπιχέει ἐπὶ τῷ λειψάνῳ κανδήλαν, ἢ τὴν τέφραν τοῦ θυμιατηρίου. Καὶ οὕτω καλύπτουσιν, ὡς σύνηθες τὸν τάφον⁷¹. Auf den schon im Grabe liegenden, mit etwas Erde bedeckten Leichnam soll also entweder die κανδήλα oder die Asche aus dem Rauchfaß geschüttet werden. Vergleicht man mit letzterer Sitte den antiken Brauch, die festen Speisen des Totenopfers zu verbrennen, so drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, daß die Asche aus

⁶⁸) Vgl. oben S. 91.

⁶⁹) W. Barth, *Die Bestattungsspende bei den Griechen* = Ilbergs Neue Jahrbücher für das klassische Altertum V (Leipzig 1900) 183f.

⁷⁰) A. a. O. S. 185f.

⁷¹) Εὐχολόγιον τὸ μέγα⁴ (ἐν Βενετίᾳ 1872) 410. Vgl. auch dieselbe Vorschrift beim Begräbnis eines Mönches a. a. O. S. 425. B. Schmidt, *Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland* = ARW 24 (1926/27) 310, sagt allerdings: „Es verdient Beachtung, daß, wenn auch wohl überall der Priester es ist, der den Ritus vollzieht, trotzdem ein von der Kirche sanktionierter Brauch nicht vorliegt. Denn die νεκρώσιμος ἀκολουθία . . . tut seiner keine Erwähnung.“

dem Weihrauchfaß die Ablösung des verbrannten antiken Totenopfers ist. Freilich können auch andere Einflüsse zur Festlegung dieser Zeremonie geführt haben. Wie verhält es sich nun mit der *κανδήλα*? Nach J. Goar versteht man hierunter eine „*lampas vitrea, in qua adiecto oleo lumen fovetur*“⁷². Das in diesem Glasgefäß enthaltene Öl wird also wohl auf den im Grabe ruhenden Toten ausgegossen. Diese Zeremonie scheint sich schon im slavischen Adambuch zu finden, wo es von der Bestattung Adams heißt: „Wieder sprach der Herr zum Erzengel: Gehe hinein ins Paradies und nimm das purpurne Tuch und bedecke den Leichnam Adams und nimm das Olivenöl und gieße es über ihn“⁷³. Etwas weiter unten heißt es dann: „Und der Herr versiegelte das Grab, und man legte ihn ins Grab, und er begoß es und sprach: Das deinige von dem deinigen wird dir dargebracht“⁷⁴. Der Text setzt die Sitte voraus, über den Toten ein purpurnes Tuch auszubreiten. Das ist um so auffälliger, als im griechischen Text des Apokryphons nichts von einem purpurnen Tuch steht. Vielmehr heißt es dort, die Leiche soll mit Linnen bedeckt werden⁷⁵. Vermutlich ist also die Erzählung bei der Übersetzung in diesem Punkte der neuen, sie umgebenden Kultur angepaßt worden. Es ist daher von nicht geringer Bedeutung, wenn sowohl im griechischen wie slavischen Texte die Ölspende erwähnt wird. Es läßt sich hieraus wohl vermuten, daß sowohl in dem griechisch wie slavisch sprechenden Teile der orthodoxen Kirchen eine Ölspende bei der Bestattung in Übung ist. Beachtet man nun, daß W. Barth auch Ölspenden beobachtet hat, so wird man vermuten können, daß der von ihm beobachtete Brauch mit dem im griechischen Euchologion vorgeschriebenen identisch ist. Hieran ändert wohl kaum etwas der Umstand, daß statt der Ölspende für manche Gegenden Spenden von Wein, Wasser etc. bezeugt sind. Vielmehr deutet gerade diese Verschiedenheit auf den Ursprung dieser Zeremonie hin,

⁷²) J. Goar, *Euchologion* (Lut. Par. 1647) 560.

⁷³) Nach A. Jagič, *Das slavische Adambuch* = Denkschr. d. k. Wiener Akd. d. Wiss. phil. hist. Kl. Bd. 42 (1893) 38. Vgl. auch S. 98.

⁷⁴) A. Jagič, a. a. O.

⁷⁵) Vgl. C. Fuchs bei E. Kautzsch a. a. O. S. 527: „Darnach sprach Gott zum Erzengel Michael: ‚Breitet Linnen aus und bedeckt (damit) Adams Leichnam, bringst vom wohlriechenden Öl herbei und gießt es auf ihn.“

den wir vermutlich in der antiken Totenspende zu suchen haben⁷⁶. Auch von dieser Seite ergäbe sich dann ein neuer Grund zur Annahme, daß auch bei der athenischen Bestattung in der Antike eine flüssige Spende als Bestandteil der *τρίτα* dem Toten dargebracht worden sei.

Beim Ausgießen der Spende sprach man die Worte: „*βλέπων ἐκεῖσε δεῦρ' ἀνίει τὰ γαῖά. βλέπειν ἐκεῖσε*“ erklärt O. Crusius als: „ins Jenseits schauen“, *ἐκεῖσε* als Bezeichnung für das Jenseits sei in der Antike ganz geläufig⁷⁷. Nun ist für die griechische Antike die Vorstellung nachweisbar, daß das Totenreich, also des Jenseits, im Westen liegt⁷⁸. Man wird also, falls obiger Spruch zu Recht besteht, vermuten dürfen, daß der Tote im Grabe, der ja ins Jenseits blicken soll, nach Westen schaut, der Kopf des Leichnams also am Ostende des Grabes liegt. Das bestätigt uns Plutarch in der Lebensbeschreibung Solons: „Die Einwohner von Megara beerdigen die Toten mit dem Gesichte nach Osten, die Athener aber nach Westen. (Hereas von Megara aber behauptet dagegen, daß auch die Megarensen die Leichen der Toten nach Westen gewandt beisetzen⁷⁹.)“ Danach lag also in Athen der Tote mit dem Gesichte nach Westen gewandt. Auch Aelian bezeugt uns diese Sitte für Athen. Er schreibt: „Auch dieses war ein attisches Gesetz: Wer einen unbeerdigten Leichnam fand, sollte wenigstens Erde auf ihn werfen, bestatten aber nach Westen gewandt⁸⁰.“ Diese Angaben wurden aber nach A. Mau durch Gräberfunde bisher nicht bestätigt⁸¹. Man hat also in der Antike zum mindesten viele Ausnahmen von dieser Regel gemacht.

Die Vorschrift, den Toten mit dem Gesicht nach Westen gewandt zu bestatten, ist wichtig zum Verständnisse eines Toten-

⁷⁶) Vgl. auch F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 571f.

⁷⁷) O. Crusius, *Paroemiographica* = Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. Wiss. phil. hist. Kl. (München 1910) 69.

⁷⁸) Vgl. F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* = LF 2 (Münster 1918) 80.

⁷⁹) Plutarch, *Solon* 10 I, 1 S. 101 Z. 4—10 (ed. Lindskog-Ziegler).

⁸⁰) Aelian, *Varia historia* V, 14 S. 75 Z. 17ff. (ed. Hercher). Dagegen berichtet Diogenes Laertios I, 48 S. 11f. (ed. Cobet), daß in Athen die Sitte bestand, die Toten mit dem Gesicht nach Osten zu bestatten. Vgl. dazu F. J. Dölger, *Sol salutis* = LF 4/5 (Münster 1920) S. 200f.

⁸¹) A. Mau, „Bestattung“ bei Pauly-Wissowa RE III, 1 S. 344.

opfers, über das sich Athenaios folgendermaßen ausspricht: „Ebenso nennt man das ἀπόνιμμα bei den Feiern zu Ehren der Toten und bei der Reinigung der Fluchbeladenen, wie auch Kleidemos in seinem Exegetikos (sagt). Bei Besprechung der Totenopfer schreibt er folgendes: „Grabe eine Grube an der Westseite des Grabes. Dann schaue neben der Grube (stehend) nach Westen, gieße Wasser hinein und sage folgendes: Euch diese Spende zur Reinigung, denen es nützt und denen es zukommt. Danach gieße sofort wohlriechendes Öl (μύρον) hinab⁸².“ Kleidemos ist attischer Kultschriftsteller des 4. Jahrhunderts v. Chr. Er gibt also höchstwahrscheinlich athenischen Ritus wieder. Nach ihm muß sich der Opfernde an der Westseite des Grabes aufstellen und nach Westen schauen. Da der Kopf des Toten am Ostende des Grabes liegen soll und der Tote somit auch nach Westen schaut, wendet der Opfernde dem Toten den Rücken zu, muß also mit abgewandten Augen nach rückwärts die Spende ausgießen. Das ist ein Ritus, den man am ehesten bei einem apotropäischen Sühnopfer erwarten kann⁸³. Wann fand dieses Opfer statt? Athenaios sagt, bei den Totenfeiern und der Reinigung Fluchbeladener. Danach kann man vermuten, daß auch zu den τρίτα ein ἀπόνιμμα, bestehend aus einer Spende von Wasser und Öl, gehörte. Das scheint auch Artemidoros zu bestätigen. In seinem Traumbuche heißt es: „Dem Kranken sagen die wohlriechenden Öle (μύρα) Übles voraus, weil sie zur Bestattung mit hinausgetragen werden⁸⁴.“ Das μύρον, das auch zum ἀπόνιμμα gehört, wird also nach Artemidoros zur Bestattung mitgenommen, vermutlich um es ins Grab als Spende zu gießen. In Athen aber schlossen sich an die Bestattung die τρίτα an. Somit besteht die Vermutung, daß auch das ἀπόνιμμα zu den τρίτα gehört und vielleicht ihren Abschluß gebildet hat. Es ist näm-

⁸²) Athenaios, *Deipnosophistai* IX, 409f. II S. 393 Z. 16—24 (ed. Kaibel).

⁸³) Vgl. etwa Aischylos, *Choephoren* 96 ff. II S. 56 (ed. Wilamowitz).

„Ἡ σίγ' ἀτίμως, ὥσπερ οὖν ἀπόλετο
πατήρ, τὰδ' ἐκχέασα γάποτον χύσιν
στείχω — καθάρμαθ' ὡς τις ἐκπέμψας πάλιν
δικοῦσα τεδχος ἀποστρόφοισιν ὄμμασιν;

⁸⁴) Artemidoros, *Oneirocritica* IV, 22 S. 216 Z. 8 f. (ed. Hercher. Zur Bedeutung des μύρον im Totenkult vgl. auch noch I, 5 S. 12 Z. 25—13 Z. 1 (ed. Hercher) und II, 49 S. 150 Z. 13—17 (ed. Hercher).

lich noch zu beachten, was Athenaios von dem Waschen der Hände bei einer Mahlzeit sagt: „Bei den Alten nannte man das (Waschen) vor dem Frühstück(ἄριστον) und der Hauptmahlzeit (δεῖπνον) κατὰ χειρός, das nach diesem ἀπονίψασθαι⁸⁵.“ Hier wird für das Waschen nach einer Mahlzeit ein Verbum gebraucht (ἀπονίψασθαι) das mit dem Substantiv ἀπόνιμμα eng verwandt ist. Entspricht dem auch eine sachliche Verwandtschaft? Unmöglich scheint dies nicht zu sein. Dahingehend lassen sich noch verschiedene Beweismomente zusammenfassen. Das Grab wird als Tisch betrachtet, der Tote erhält eine Mahlzeit (ἄριστον), bei dem mit dem Totenopfer verbundenen Totenmahl ist der Tote der Gastgeber. Wenn man in der Antike nach der Mahlzeit die Gewohnheit hatte, sich die Hände zu waschen, so konnte dies auch leicht beim Totenmahl der Fall sein. Der Tote konnte das dann nur tun, indem man die entsprechende Spende hinabgoß. Schließlich ist noch zu beachten, daß als flüssige Spenden Wein, Milch, Honig, Wasser, Öl genannt werden, die vielleicht alle bei jedem Totenopfer ausgegossen wurden, aber doch wohl kaum willkürlich. Plutarch bietet uns in seinem Aristides eine ausführliche Beschreibung des jährlichen Totenfestes zu Ehren der bei Platäa Gefallenen, in der es heißt: „Im Monat Maimakterion, der bei den Böotiern Alalkomenios heißt, schicken sie (d. i. die Platäer) am 16. einen Festzug, dem zugleich mit Tagesanbruch ein Trompeter vorausgeht, der das Zeichen des Beginnes gibt. Es folgen Wagen, angefüllt mit Myrtenzweigen und Kranzwerk, sowie ein schwarzer Stier und freie Jünglinge, die Gefäße mit Wein und Milch auf Bahren und Krüge mit Öl und Myron tragen. Keinem Sklaven ist es nämlich erlaubt, etwas zur Dienstleistung hierfür anzufassen, weil die Männer für die Freiheit gefallen sind. Dazu hat der Archon von Platäa, dem es zu anderer Zeit nicht erlaubt ist, Eisen zu berühren und ein anderes als ein weißes Kleid zu nehmen, einen purpurroten Chiton an; er nimmt einen Wasserkrug aus dem Stadtarchiv und bringt ihn, während er mit dem Schwerte umgürtet ist, zu den Gräbern mitten durch die Stadt. Dort nimmt er Wasser von der Quelle, wäscht selbst die Grabstelen ab und salbt sie mit Myron. Dann schlachtet er den Stier an der Feuerstätte, betet zum (unterirdischen?) Zeus

⁸⁵) Athenaios, *Deipnosophistai* IX, 408f. II, 391 Z. 7—9 (ed. Kaibel).

und Hermes Chthonios und ruft die tapferen Männer, die für Hellas gestorben sind, zum Mahle und zur Blutspende. Dann mischt er einen Krug mit Wein, gießt ihn aus und spricht: Ich trinke den Männern, die für die Freiheit der Griechen gefallen sind, zu⁸⁶.“ Hier sind also zur Totenfeier an flüssigen Substanzen Wein, Milch, Öl, Myron und Wasser erforderlich. Das paßt ganz zu unserer Vermutung, daß mehrere Spenden zu einer Totenfeier gehörten. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Mahl und Totenmahl, die besonders die im obigen Texte enthaltenen Riten zu berücksichtigen hat, fällt jedoch aus dem Rahmen dieser Arbeit heraus und möge daher hier abgebrochen werden. Für unsere Untersuchung genügt das Ergebnis, daß in Athen ein Totenopfer, bestehend aus einer Mahlzeit mit flüssigen Spenden in Verbindung mit einem Totenmahle der Verwandten des Toten, nachweisbar ist, und zwar findet beides am dritten Tage frühmorgens statt. Nach Aristophanes *Lysistrata* 612 werden die Totenopfer am dritten Tage nach dem Tode *τρίτα* genannt.

Von der Insel Keos, die Attika vorgelagert ist, ist uns eine Inschrift erhalten, die einen Volksbeschluß etwa aus dem VI. vorchristlichen Jahrhundert über eine Frage des Totenkultes darstellt. F. Hiller von Gaertringen liest mit W. Dittenberger die Inschrift folgendermaßen:

Ἔδοξε τῇ	οὐντας — ἐς ἱ-
βουλῇ καὶ	10 ἐρὸν δὲ μὴ ἱ-
τῶν δῆμωι	εἶναι καὶ τὴν
τῇ τρίτῃ	οὐκίαν καθά-
5 ἐπὶ τοῖς ἐνι	ρὴν εἶναι, μὲν
αὐσείοις κα-	... Ἄν ἐκ τοῦ
θαρούς εἶ-	15 σήματος ἐλ ⁸⁷ .
ναι τοὺς ποι-	

Die Inschrift steht auf der rechten Seite einer Marmorstele, die in einer Kirche von Tzia, dem alten Julis, auf Keos gefunden wurde und heute sich im athenischen Museum befindet. Sie ist vermutlich als Ergänzung zu der Bestattungsordnung zu betrachten, die auf der Vorderseite der Stele eingemeißelt ist. Z. 5 hatte W. Dittenberger als fehlende erste Buchstaben ἐπ>

⁸⁶) Plutarch, *Aristides* 21 II, 187 (ed. Sintenis).

⁸⁷) IG XII, 5 Nr. 593 B, W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum* III³ (Lipsiae 1920) Nr. 1218 II S. 366.

angenommen. Schon vorher wurde diese Ergänzung von U. Koehler vorgeschlagen⁸⁸. Danach wäre also bestimmt worden, daß die Teilnehmer an den jährlichen Totenopfern erst am dritten Tage nach den Opfern rein sein, aber noch nicht in ein Heiligtum gehen sollten. Hiergegen macht jedoch L. Ziehen schwerwiegende Gründe geltend⁸⁹. Nach der Leichenordnung auf der Vorderseite des Steines waren wahrscheinlich schon am Tage der Bestattung die Angehörigen des Toten kultisch rein⁹⁰, jedenfalls findet schon am Tage der Bestattung eine Reinigung des Hauses statt⁹¹. Dazu paßt es schlecht, daß nach einem Jahresopfer eine dreitägige Unreinheit eintreten soll und dann die Teilnehmer noch nicht in ein Heiligtum eintreten dürfen. Man könnte vielmehr eher annehmen, daß die Bestattung einen höheren Grad kultischer Unreinheit hervorrufe als die Jahresopfer. Ferner ist zu beachten, daß in der Leichenordnung deutlich das Bestreben hervortritt, den Aufwand zum Totenkult einzuschränken und dessen Anforderungen herabzumindern. So wird bestimmt, der Tote soll in drei weißen Gewändern bestattet werden, deren Wert nicht mehr als dreihundert Drachmen betragen darf. Weniger Gewänder sind gestattet⁹². Zum Grabe sollen nicht mehr als drei Choen⁹³ Wein und ein Chous Öl gebraucht werden⁹⁴. Würde man daher obige Lesart annehmen, so würde man zugleich annehmen müssen, daß in dieser Vor-

⁸⁸) U. Koehler, *Ein griechisches Gesetz über Totenbestattung* = Mitt. d. dtsh. arch. Inst. Athen Nr. 1 (Athen 1876) 149.

⁸⁹) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* II, 1 S. 261 f.

⁹⁰) IG XII, 5 Nr. 593A Z. 29: ... Τοὺς μι<αινομέ|νοὺς> λουσαμένους<ς> π <ῥδα>τος <χ>ύσι κ<αθαρ>οὺς εἶναι εὖ“ Vgl. L. Ziehen a. a. O. 261 Nr. 93a. W. Dittenberger, a. a. O. 1218. Es handelt sich um eine Reinigung bei der Bestattung Z. 23: ὅπου ἂν θάνῃ, ἐ<πὴν> ἐ<ξενι>θῇ, . . .“

⁹¹) IG XII, 5 593A Z. 14: . . . τῇ δὲ ὑστεραί<ῃ> ἀ|π>οραίνεν τὴν οἰκίην <ἐ>λευθερον θ<α>λλ<άσση|ι> πρῶτον, ἔπειτα <δὲ> ὑ<σ>ώπων ο<ι>κη>τή<ρια> ἀπ|α>τα· ἐπὴν δὲ διαρανθῇ, καθαρὴν εἶναι τὴν οἰκίην καὶ θύῃ θύεν ἐφί<σσι|α>.

⁹²) IG XII, 5 a. a. O. Z. 2: . . . ἐν ἐμ<α>τίο<ις> τρι|σι> λευκοῖς . . . Z. 4: ἐξῆναι δὲ καὶ ἐν ἐλάσ<σ>σ<ι> — μ|ἐ> πλέονος ἀξίοις τοῖς τρισὶ ἑκατὸν δ<ρα|χ>-μέων.

⁹³) Das wären, falls der solonische Chous zugrunde zu legen ist, etwa 9,72 Liter.

⁹⁴) IG XII, 5 a. a. O. Z. 8: . . . φέρεν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα <μ>ἐ <πλέον|> τριῶν χῶν καὶ ἑλαιοιν μὲ πλέο<ν> ἐ<ν>ό<ς> . . .

schrift eine wesentliche Verschärfung bezüglich der Reinheitsvorschriften eingetreten sei, was mit der Gesamtrichtung des keischen Gesetzes über die Totenbestattung nicht in Einklang steht. Für ἐπι schlug daher L. Ziehen καὶ vor⁹⁵. Dann ist mit τρίτῃ der Tag gemeint, an dem die τρίτα vollzogen wurden und mit ἐνιαυτοῖς die Jahresopfer für die Toten. Zu τρίτῃ ist dann in Gedanken ἡμέρα oder ähnliches zu ergänzen. Das ist durchaus nicht willkürlich, sagt doch auch das schon mehrfach erwähnte Aristophanesscholion zu Lysistrata 612 ganz einfach: ἐπειδὴ τῇ τρίτῃ τὸ τῶν νεκρῶν ἄριστον ἐκφέρεται, ohne ἡμέρα beizufügen. Ἡ τρίτη ist eben der dritte Tag des Toten, an dem er sein Totenopfer erhält⁹⁶. Wir werden also in diesem Volksbeschluß ein Zeugnis für ein Totenopfer am dritten Tage zu erkennen haben.

Der Volksbeschluß von Julis hat uns also gezeigt, daß die Feier des dritten Tages nach dem Tode als Gedächtnistag über die Grenzen von Attika in Übung war. Es ist daher anzunehmen, daß dieser Totenkult in der griechischen Antike weiter verbreitet war, als wir heute noch nachweisen können. Damit haben wir nunmehr die Grundlage zum Verständnis der Totenmesse am dritten Tage, wie sie uns etwa in den Johannesakten entgegentritt, gewonnen. Nach diesem Apostelroman geht Johannes am dritten Tage (morgens) zum Grabe der Drusiana, um dort die Eucharistie zu feiern. Zu derselben Tageszeit fand im heidnischen Totenkult ein Totenopfer statt. Die christliche Totenliturgie hat also an der Zeit des Totenopfers nichts geändert, wie H. Usener es annahm⁹⁷, Tag und Tageszeit sind gleich geblieben. Auch der Ort der Totenmesse und des Totenopfers sind gleich, beide finden am Grabe statt. Nur das eigentliche Totenopfer, das ja mit christlicher Auffassung sich nicht vertrug, ist verschwunden, an seine Stelle ist die Feier der Eucharistie getreten. Man wird also vermuten dürfen, daß hier ein bewußter Gegensatz

⁹⁵) Ihm folgt F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 561 A. 1, Th. Wächter. *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* = RVV IX, 1 (Gießen 1910) 57 läßt nicht einmal mehr erkennen bei Wiedergabe dieser Inschrift, daß hier eine Ergänzung vorliegt.

⁹⁶) Vgl. dazu die Stelle aus den Johannesakten zur Totenmesse am dritten Tage oben S. 1 A. 1 und F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 561 A. 1.

⁹⁷) H. Usener, *Der heilige Theodosios* (Leipzig 1890) 135.

des jungen aufstrebenden Christentums gegen das heidnische Totenopfer gearbeitet hat. Es wurde ein mit dem Volksleben zäh verwachsener, bestehender Brauch aufgegriffen, seines heidnischen Inhaltes beraubt und mit christlichem Inhalte neu gefüllt. Dabei ist ein Punkt noch besonders zu beachten. Augustinus sagt in seinen Bekenntnissen von seiner Mutter Monika, nachdem er zuerst von ihrer Hochachtung des Bischofs Ambrosius gesprochen hat: „Als sie daher zu den Grabstätten der Märtyrer, wie sie es in Afrika gewohnt war, Mehlbrei, Brot und ungemischten Wein bringen wollte und vom Wächter daran gehindert wurde, nahm sie dies so ergeben hin, als sie erfuhr, daß der Bischof dies verboten habe, daß ich mich selbst wunderte, wie leicht sie hierdurch eher zu einer Verurteilerin ihrer eigenen Gewohnheit als zu einer Richterin über jenes Verbot wurde⁹⁸.“ Monika bringt also nach afrikanischer Sitte Speisen zu den Gräbern der Märtyrer, vermutlich, um sie durch dieses Bringen segnen zu lassen und dann wieder fortzunehmen. Daß dies ein ins Christliche umgewendeter heidnischer Brauch ist, zeigt uns schon die scharfe Ablehnung, die dieser Brauch von seiten des Mailänder Bischofs erfuhr. Unter den Speisen, die Monika zum Grabe bringt, wird auch Brot genannt. Wir werden also vermuten dürfen, daß im afrikanischen Totenkult das Brot beim Totenopfer einen Platz hatte. Was hier von Afrika gilt, wird auch vielleicht in anderen Ländern des Mittelmeerbeckens der Fall gewesen sein. Schon oben wurde berührt, daß im persischen Totenkult am Morgen des vierten Tages nach dem Tode bei Sonnenaufgang drei ungesäuerte Brote aus Weizenmehl dargebracht werden⁹⁹. Auch hier hat also das Brot, und zwar ganz besonderes Brot, seinen Platz im Totenkult. Für den römischen Totenkult berichtet uns vielleicht dasselbe die Schilderung einer *cena novendialis* bei Petronius. Danach aß man bei diesem Mahle, das als Abschluß der Trauer diente und bei dem auch dem Toten geopfert wurde, *panis autopyrus*, ein Kleienbrot, und die ganze Schilderung deutet darauf hin, daß gerade dieses Brot durch Volksbrauch gefordert wurde¹⁰⁰. Eine beson-

⁹⁸) Augustinus, *Confessiones* VI, 2 CSEL 33, 114, Z. 17—115 Z. 1 (ed. Knöll).

⁹⁹) Vgl. oben S. 73.

¹⁰⁰) Petronius, *Cena Trimalchionis* 66 S. 164 Z. 7—11 (ed. Friedländer).

dere Beachtung verdient es, daß Tob. 4, 17 der alte Tobias zu seinem Sohne sagt: *Εκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῶς τοῖς ἁμαρτολοῖς*. Dieser Vers hat in der religionsgeschichtlichen Literatur eine verschiedene Beurteilung erfahren. F. Schwally sieht in ihm ein „selbständiges Totenopfer“¹⁰¹. J. Frey dagegen meint, der Vers nenne „fraglos Spenden zum Leichenmahle, das den Hinterbliebenen von den Teilnehmern am Totenmahle im Trauerhause bereitet werde“¹⁰². Welches auch immer der Sinn sein mag, der sich hinter der hier berichteten Zeremonie verbirgt, soviel können wir sagen, daß auch hieraus die Bedeutung des Brotes im Totenkult zu ersehen ist. Schließlich zeigen uns die vielen Abbildungen von Broten auf Grabsteinen, Sarkophagen u. ä., daß im antiken Totenkult dem Toten auch Brot als Totenopfer dargebracht wurde¹⁰³. Das ist nicht ohne Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Totenmesse, wenn man bedenkt, daß die altchristliche Eucharistiefeier eine *προσφορά* oder Oblatio ist, d. h. eine Feier, bei der die Gläubigen die Elemente des Opfers, Brot und Wein, selbst mitbrachten zur Konsekration, um sie dann als Eucharistie des Herrn zu genießen. Diesen Zusammenhang läßt Jakob von Batnä für die Totenmesse noch deutlich erkennen, wenn er schreibt: „Die gläubigen Eltern bringen ihr Kind zur Taufe, und der Herr sieht auf ihren Glauben und heiligt es und reiht es unter die Kinder Gottes ein, obwohl es nichts davon weiß, und er trägt seinen Namen ein in das Verzeichnis der Erstgeborenen, obwohl es sich dessen nicht bewußt wird. Ebenso handeln auch die gläubigen Erben eines Verstorbenen, der dahingeschieden ist; sie spenden in seinem Namen Brot und Wein, um das heilige Opfer darzubringen, und das Gebet des Priesters und des Volkes steigt empor für den Dahingeschiedenen, und der Herr verzeiht dem Verstorbenen, dessen sie gedenken¹⁰⁴.“ Dieselben Gedanken werden wir also zu berücksichtigen haben, wenn nach den Johannesakten Johannes Brot durch die Brüder zum Grabe der Drusiana bringen läßt, um dann die Eucharistie zu feiern. Wie wir oben nachgewiesen

¹⁰¹) F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* (Gießen 1892) 23.

¹⁰²) J. Frey, *Die altisraelitische Totentrauer* (theol. Diss. Jurjew 1898) 57.

¹⁰³) Vgl. F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 388, 403 und A. 1.

¹⁰⁴) Jakob v. Batnä in Sarug, *Gedicht über die Messe für die Verstorbenen* 230—240 BKV VI, 313 (65) (übers. Landersdorfer).

haben, brachte man auch im antiken Totenkult zu der gleichen Tageszeit Brot zum Grabe. Rein äußerlich betrachtet hat sich also am antiken Brauche nichts geändert, in beiden Fällen bringt man die Speise zum Grabe des Toten. Und doch liegt zwischen beiden Bräuchen ein gewaltiger Unterschied: aus dem Opfer an den Toten wird ein eucharistisches Gedächtnis für den Toten. Der Übergang ist an manchen Stellen noch recht deutlich zu erkennen. Jakob von Batnä sagt einmal in einem Gedichte über die Totenmesse: „Rufe den Toten nicht am Grabe, denn er hört dich doch nicht, da er jetzt nicht dort ist. Suche ihn vielmehr im Hause der Barmherzigkeit, dort versammeln sich die Seelen aller Verstorbenen, denn das ist der Ort, wo das Leben zu haben ist, mit dem sie sich stärken. Hier bewahrt man ihr Andenken und ihre Namen auf im großen Buche Gottes, in dem alle enthalten sind! Das Blut des Gekreuzigten träufelt Auferstehung auf die Seelen und verleiht ihnen die Kraft, zu ihm zu kommen¹⁰⁵.“ Nährten sich nach antiker Anschauung die Seelen vom Totenopfer, so wird hier deutlich ausgesprochen, daß sie vom eucharistischen Opfer gespeist werden. An anderer Stelle heißt es ähnlich: (Die Kirche erwähnt beim Opfer) „die Namen aller ihrer Verstorbenen und verbindet sie eng mit sich selbst mittels der geistigen Opfergaben. Sie versammelt dieselben zum Genusse des Leibes und Blutes und sie erfreuen sich mit ihr geistigerweise an ihrem Gastmahle¹⁰⁶.“

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die Totenmesse am dritten Tage wohl aus dem Gegensatze gegen das Totenopfer am dritten Tage zu erklären ist. Das Totenopfer am dritten Tage hat also in gewisser Weise einen Einfluß auf das Entstehen christlicher Totenliturgie ausgeübt. Dieses Totenopfer hat aber noch nach anderer Seite hin Bedeutung gewonnen. Es traf zusammen mit dem Glauben an ein dreitägiges Verweilen der Seele beim Leibe und dementsprechend mit einem Totengedächtnis am Ende der drei Tage oder am Morgen des vierten Tages. Ob dieses Zusammentreffen schon in vorchristlicher Zeit stattfand, läßt sich nicht mehr nachweisen, höchstens vermuten. Für die christliche Zeit ist es auf-

¹⁰⁵) Jakob v. Batnä a. a. O. 90ff. BKV VI, 308 (60) (übers. Landersdorfer). Zum Versammeln der Seelen in der Kirche vgl. F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 562f.

¹⁰⁶) A. a. O. S. 314 (66).

fällig, daß sowohl im *Nomocanon* des *Malaxas*, als auch im *Sermo de statu animarum post mortem*, der dem hl. *Makarios* zugeschrieben wird, statt des dreitägigen Verweilens der Seele ein zweitägiges, verbunden mit einer Totenmesse am dritten Tage, berichtet wird¹⁰⁷. Der *Nomocanon* des *Malaxas* spiegelt den Brauch der oströmischen Kirche wider, der *sermo S. Macarii* den der ägyptischen Kirche. An beiden Stellen haben wir aber den Glauben an ein dreitägiges Verweilen nachweisen können. Diese Verschiedenheit erklärt sich recht gut durch eine Auseinandersetzung des Glaubens an ein dreitägiges Verweilen mit der Totenmesse bzw. dem Totenopfer am Morgen des dritten Tages. Dabei ist dann unter dem Drucke des Volksbrauches bzw. der Totenliturgie die Eschatologie abgeändert worden. Vielleicht hat hierbei auch für christliche Zeit das Vorbild der Auferstehung Jesu, die ja nach den Evangelien in der zweiten Nacht nach dem Tode oder am Morgen des dritten Tages stattfand, mitgewirkt. Die Häufigkeit, mit der die altchristlichen Liturgieerklärer gerade die Auferstehung Jesu heranziehen, legt eine solche Vermutung nahe.

¹⁰⁷) Vgl. oben S. 86.

§ 8.

Das Totenopfer am neunten Tage nach dem Tode im griechischen Totenkult und seine Beziehung zum Reinigungsoffer am zehnten Tage im Parsismus.

Neben den τρίτα, Totenopfern am dritten Tage nach dem Tode, erwähnte Isaios noch ἔνατα, also Totenopfer am neunten Tage. Der gleiche Redner sagt an anderer Stelle: Τὸν ἐξηγητὴν ἐρόμενος, ἐκείνου κελεύσαντος ἀνήλυσα, παρ' ἑμαυτοῦ <καὶ> τὰ ἔνατα ἐπήνεγα, ὥς οἶόν τε κάλλιστα παρασκευάσας¹. Der Prozessierende hat den Ausleger des Totengesetzes (ἐξηγητὴς) gefragt und auf dessen Geheiß hin hat er zum Toten die ἔνατα gebracht (ἐπήνεγα), die er aufs beste zubereitet hat. Der letzte Teil des Satzes läßt vermuten, daß es sich bei diesen ἔνατα ebenfalls um eine volle Mahlzeit ähnlich der bei den τρίτα dargebrachten handelt. Bei der Frage, ob der neunte Tag nach dem Tode oder nach dem Begräbnis gemeint sei, wird man, ausgehend von den τρίτα, auch vermuten dürfen, daß die ἔνατα auf den neunten Tag nach dem Tode fielen. Diese Vermutung wird bestätigt durch eine Betrachtung griechischer Trauerzeiten.

In seinem Traumbuch gibt Artemidoros von Daldis einmal folgende Traumdeutung: „Für einen kranken Mann kündigt das Anhaben von weißen Gewändern den Tod voraus, weil die Toten in weißen Kleidern bestattet werden, das schwarze Kleid dagegen sagt ihm Heilung voraus, denn nicht die Toten, sondern die Trauernden gebrauchen solche Kleider².“ Als Trauerkleider benutzte man also auch in der griechischen Antike

¹) Isaios, Περὶ τοῦ Κίρωνος κληροῦ 39 S. 135 (ed. Thalheim).

²) Artemidoros, *Oneirocritica* II, 3 S. 86 Z. 16—23 (ed. Hercher). Vgl. auch Euripides, *Alkestis* 215 ff. I, 2 S. 14 (ed. Prinz-Wecklein).

schwarze Gewänder. Wann diese abgelegt wurden, m. a. W. wann die Trauerzeit zu Ende war, läßt sich nicht genau sagen. Von Demosthenes berichtet Aischines, er habe aus Freude über den Tod Philipps von Mazedonien ein weißes Gewand angelegt, obwohl seine Tochter erst sieben Tage tot war, und obgleich er für sie noch nicht die νομιζόμενα vollendet hatte³. Aischines macht dies seinem großen Gegner in der Redekunst zum Vorwurf und zeigt dadurch, daß in Athen die Sitte ein längeres Tragen des Trauerkleides gebot. Es ist nun zu beachten, daß Demosthenes die νομιζόμενα noch nicht vollendet hatte. Als solche wurden bei Isaios ausdrücklich nur die τρίτα und ἔβρα genannt. Es ist daher wohl möglich, daß am neunten Tage die Trauerkleidung abgelegt wurde⁴, daß also mit den ἔβρα die rituelle Trauer beendet war. Im römischen Totenkult war tatsächlich das Totenopfer am neunten Tage der Abschluß der äußeren Trauer, wie unten nachgewiesen wird. Haben wir für griechischen Totenkult das Gleiche anzunehmen, so sind (auch) die ἔβρα am neunten Tage nach dem Tode nicht nach der Bestattung abgehalten worden, denn die Trauer beginnt mit eingetretenem Tode, nicht erst mit der Bestattung.

In dieselbe Richtung weist auch noch vielleicht die Tempelvorschrift am Men-Heiligtum zu Sunion in Attika hin, wonach man sich nach Berührung mit einer Leiche am zehnten Tage reinigen mußte, ehe man in das Heiligtum eintrat⁵. Ob jedoch der aus Kleinasien stammende Menkult oder griechische Vorstellungen gelten, ist nicht geklärt.

Ein Beispiel für die Erscheinung eines Toten am neunten Tage nach dem Tode bietet eine Inschrift, die in der Gegend von Cotyaeum in Phrygien gefunden wurde und etwa aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. stammt. In dieser wird berichtet, daß eine unverheiratet gestorbene Tochter am neunten Tage ihrer Mutter

³) Aischines, Κατὰ Κτησιφώντος 77 S. 157 Z. 1—13 (ed. Weidner). Vgl. auch Plutarch, *Demosthenes* 22, 2, Plutarch, *Consolatio ad Apollonium* 33 I S. 291 Z. 14—21 (ed. Bernadakis).

⁴) Vgl. E. Rohde, *Psyche* I¹⁰ (Tübingen 1925) S. 232 und Anm. 4.

⁵) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* II, 1 Nr. 49 S. 149 = W. Dittenberger, *Sylloge* III³ Nr. 1042, IG III, 1 Nr. 74. . . . καθαρίζεστω . . . ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δέξα. Diese Ergänzung ergibt sich aus dem erhaltenen Duplikat der Inschrift IG III, 1 Nr. 73: Ἀπὸ νεκροῦ καθαρίζεται δεκα<α|ι>αν.

erscheint, um sie zu trösten⁶. Daß die Erscheinung gerade am neunten Tage stattgefunden haben soll, scheint dafür zu sprechen, daß den ersten neun Tagen nach dem Tode eine besondere Bedeutung zukam. Wir haben sie gefunden in der neuntägigen Trauer.

Für neuntägige griechische Trauer kann auch die Sage von Niobe herangezogen werden. Achilles redet dem Priamus, der den Leichnam seines Sohnes Hektor holen will, zu, doch Speise zu sich zu nehmen und verweist dabei auf Niobe, deren Söhne und Töchter getötet wurden. Neun Tage lagen diese in ihrem Blute und wurden nicht bestattet. Endlich am zehnten Tage begruben die Götter die Leichen. Da erst dachte Niobe daran, wieder Speise zu sich zu nehmen⁷. Sagen sind vom Volke geschaffen und spiegeln darum auch Volkssitten wider. Wenn darum hier gesagt wird, Niobe habe neun Tage und neun Nächte um ihre verlorenen Kinder getrauert, so steht hinter dieser Sage vielleicht der Volksbrauch einer neuntägigen Trauer. Dabei kann die neuntägige völlige Enthaltensamkeit als Übertreibung dichtender Phantasie hingenommen werden. Niobe fastet neun Tage und neun Nächte, erst am zehnten Tage nimmt sie wieder Speise zu sich. Zwischen dieser und der durch die *ἑνاتا* abgeschlossenen Trauerperiode besteht also ein Unterschied von einem Tage, wenn die *ἑνاتا* am neunten Tage vor Sonnenaufgang gefeiert wurden, was die Analogie der *τρίτα* nahelegt. Die volle neuntägige Trauer haben wir vielleicht auch im homerischen Hymnus auf Demeter vorauszusetzen, wo es von der Göttin heißt, sie habe neun Tage lang nicht Speise und Trank genossen und auch kein Bad genommen aus Trauer um ihre geraubte Tochter⁸. Diese volle neuntägige Trauer findet sich auch in der

⁶) G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta* (Berolini 1878) Nr. 372 c S. 146 Z. 35 ff.:

. . . <ε>ννήμαρ δὲ θανοῦσα
δεξ<α>μένῃ καθ' ὕπνου. π<ύστ>ιν θανάτοιο.
μὴ κλῆε, πάτερ πολυώδυνε, μὴ δὲ σύ, μ<ήτερ> . . .

⁷) Homer, *Ilias* 24, 610 II S. 610 (ed. Ludwig):

Οἱ μὲν ἄρ' ἐννήμαρ κέατ' ἐν φόνῳ οὐδέ τις ἦεν
κατθάψαι, λαοὺς δὲ λίθους ποίησε Κρονίων·
τοὺς δ' ἄρα τῇ δεκάτῃ θάψαν θεοὶ Οὐρανίωνες
ἦ δ' ἄρα σίτου μνήσατ', ἐπεὶ κάμε δάκρυ' χέουσα.

⁸) Homer, *Hymnus in Cererem* 47 ff. S. 10 (ed. Bücheler).

Ἐννήμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Διῷ

alten parsischen Religion. Vendîdâd V, 123 ff. heißt es: „Schöpfer! Wir bringen zu den Wohnungen, o reiner Ahura-mazda, auf dieser mit Körper begabten Welt das Feuer, das Bērēçma, die Schale, den Haöma und den Mörser. Wenn nachher in dieser Wohnung ein Hund oder ein Mann stirbt, wie sollen sich diese Mazdayačnas verhalten? Darauf entgegnete Ahura-mazda: Sie sollen aus diesen Wohnungen herausbringen, o hl. Zarathustra, das Feuer, das Bērēçma, die Schale, den Haöma und den Mörser. Heraus sollen sie den Toten tragen, gleich wie ein Mann nach dem Gesetze zur Leichenstätte gebracht und dort verzehrt wird. Schöpfer! Wie sollen die Mazdayačnas das Feuer wieder hinbringen zu der Wohnung, wo dieser Mann gestorben ist? Darauf antwortete Ahura-mazda: Neun Nächte sollen diese Mazdayačnas warten im Winter, einen Monat lang im Sommer. Hernach mögen diese Mazdayačnas das Feuer hinzubringen zu der Wohnung, wo dieser Mann gestorben ist⁹.“ Nach diesem Text tritt also im Parsismus infolge eines Todesfalles eine neuntägige Unreinheit ein im Winter, eine dreißigtägige im Sommer. Mit der neuntägigen Unreinheit bringt F. Spiegel in Zusammenhang, daß am zehnten Tage nach einem Todesfalle für den Verstorbenen Yaçna, also Gebete, zu rezitieren sind¹⁰, und A. Kaegi sagt, daß an diesem Tage für den Toten Totenopfer dargebracht werden¹¹. Die Frage, ob hier zwischen griechischem und parsischem Totenkult Zusammenhänge bestehen, bedarf noch der Untersuchung.

Vielleicht haben wir eine Totenfeier am zehnten Tage vorzusetzen in der Labyadeninschrift zu Delphi etwa um das Jahr 400. Die in Frage kommende Stelle lautet:

Z. 21. . . . um die früher

Verstorbenen an den Grabstätten nicht klagen und jammern,
sondern jeder soll nach Hause gehen mit

στρωφᾶτ' αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα·
οὐδὲ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἠδυπότοιο
πάσσαι ἀκηχεμένη, οὐδὲ χροά βάλλετο λουτροῖς,
ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτῃ οἱ ἐπῆλυθε φαινολὶς ἥως . . .

⁹) Nach F. Spiegel, *Avesta, die heiligen Schriften der Parsen I: Vendîdâd* S. 111 f.

¹⁰) F. Spiegel, a. a. O. S. XXX.

¹¹) A. Kaegi, *Die Neunzahl bei den Ostariern* 60. Auch in Indien tritt eine volle neuntägige Periode hervor, vgl. S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) S. 89.

- 25 Ausnahme der Hausgenossen der Verwandten
und Verschwägerten. Weder am folgenden
Tage noch an den Zehnten noch an
30 den Jahrestagen weinen oder klagen.
Wenn aber jemand etwas von diesen
Vorschriften übertritt . . .¹².

Zunächst wird alle Trauerklage an den Gräbern der früher Gestorbenen verboten. Nach der Bestattung sollen die Teilnehmer sofort nach Hause gehen mit Ausnahme der Hausbewohner, d. i. also wohl die Familienmitglieder, die nächsten Blutsverwandten und Verschwägerten. Diesen scheint es also erlaubt zu sein, am Grabe zu bleiben. Das Gesetz gibt nicht an, an welchem Tage die Bestattung vorzunehmen ist, doch legt die Nähe von Athen und Keos, wo am dritten Tage bestattet wurde, nahe, auch hier zunächst an eine Bestattung am dritten Tage zu denken. An diesem Tage nahmen die Verwandten des Gestorbenen in Attika in unmittelbarem Anschluß an die Bestattung ein Totenmahl ein, nachdem man zuvor dem Toten geopfert hatte. Wurde dann das Totenmahl am Grabe eingenommen, wie es ja auch nachzuweisen ist, so mußten die Verwandten beim Grabe bleiben. Das würde dann sehr gut zu dem zuletzt besprochenen Verse passen. Für den nun folgenden Tag wird auch die Trauerklage verboten. Das wäre nach unserer Rechnung der vierte Tag nach dem Tode. Soviel können wir jedenfalls sagen, daß diesem Tage nach der Labyadeninschrift eine besondere Bedeutung zukam. Auf Keos läßt sich etwas Ähnliches feststellen. In der Leichenordnung von Julis heißt es, daß am nächsten Tage das Haus gereinigt werden soll und zwar zunächst die freien Bewohner, also die Familienmitglieder des Toten, dann alles, was sonst noch zum Hause gehört¹³. Dürfen wir etwas Ähnliches auch für die Labyadeninschrift voraussetzen? Vielleicht darf auf einen Volksbrauch der Gegenwart als Parallele hingewiesen werden. Auf Naxos und Kalymnos darf man nach einem Todesfalle den Kehrriht nicht auf die Straße werfen, denn die Seele weile noch drei Tage im Hause und könne mit dem Kehrriht hinausgeworfen werden¹⁴. Auch auf Keos scheinen sich an den

¹²) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* II, 1 Nr. 74c S. 217.

¹³) IG XII, 5 Nr. 593 A. Vgl. oben S. 113 A. 91.

¹⁴) E. Samter, *Geburt, Hochzeit, Tod* S. 33 Anm. mit Hinweis auf *Folklore* IV (1893) S. 257.

Kehricht abergläubische Vorstellungen geknüpft zu haben, denn V. 22 der Leichenordnung heißt es:

μεδὲ τὰ καλλύσματα φέρεν ἐπὶ τὸ σῆμα

καλλύσματα ist nach Hesychios gleichbedeutend mit σάρματα und κόπρια und bedeutet Kehricht oder Unrat¹⁵. Das Verbot, den Kehricht zum Grabe zu bringen, setzt voraus, daß bis dahin und vielleicht noch länger ein solcher Brauch bestand. Danach konnte man am Tage der Hausreinigung auch einen Gang zum Grabe machen. Bei dieser Gelegenheit mochte dann wohl manchmal die Totenklage erneuert worden sein. Das wird nun durch die Labyadeninschrift verboten.

Schwieriger sind die nächsten Worte: μηδ' ἐν ταῖς δεκάτ(αις). Gemeint ist wohl hiermit der zehnte Tag. Vorher geht am folgenden Tage, terminus a quo ist hierbei der Bestattungstag. Ist das auch für δεκάταις anzunehmen? Dann erhalten wir, die Bestattung am dritten Tage vorausgesetzt, den zwölften Tag nach dem Tode. Die Feier dieses Tages ist uns für Sparta bezeugt. Plutarch sagt in seiner Lebensbeschreibung des Lykurgos: „Und auch alles, was die Bestattung betraf, ordnete er (Lykurgos) aufs beste. Zunächst nahm er alle abergläubische Furcht hinweg und hinderte nicht, daß man die Leichen in der Stadt begrub und die Gräber in der Nähe hatte. Dadurch machte er die Knaben vertraut mit einem solchen Anblicke und daran gewohnt, so daß sie nicht erschreckten und den Tod nicht fürchteten, als ob er diejenigen, die einen Leichnam berührten oder an Gräbern vorbeigingen, beflecke. Sodann ließ er das Zusammenbestatten nicht zu und befahl, den Leichnam in Purpur und Ölblätter zu legen. Den Namen des Toten bei der Bestattung auf einem Grabsteine aufzuschreiben, war nicht erlaubt, außer bei einem Manne, der im Kriege gefallen war, und einer Priesterin. Die Zeit der Trauer bestimmte er sehr kurz auf elf Tage, am zwölften Tage mußte man der Demeter opfern und die Trauer beenden¹⁶.“ Der hier geschilderte Totenkult ist von dem bisher besprochenen in wesentlichen Punkten verschieden. Zunächst fehlt die Anschauung, daß die Leiche und alles, was mit ihr in Beziehung steht, die Menschen kultisch unrein macht. Daher konnte man in Sparta

¹⁵) Hesychios, *Lexikon* s. v. σάρματα S.1339 (ed. Schmidt).

¹⁶) Plutarch, *Lykurgos* 27 I S.110 (ed. Sintenis).

die Toten innerhalb der Stadt begraben. Das wurde in der Antike als etwas Außergewöhnliches vermerkt. Polybius bezeugt uns diese Sitte für Tarent¹⁷. Weiter berichtet uns Plutarch, die Toten seien in Sparta in Ölbaumblättern und in Purpurgewändern beigesetzt worden. In diesem Punkte hat auch die Labyadeninschrift eine Bestimmung. Z. 5 heißt es nämlich: τὰν δὲ παχεῖ|<αν> χλαῖναν φωτᾶν εἶμεν. Nach L. Ziehen ist παχεῖα χλαῖνα das Leichenhemd. Dieses soll also „hell, glänzend“, also wohl weiß sein. In diesem Punkte weichen also Labyadenvorschrift und spartanische Sitte voneinander ab. Das ist auch nicht unwichtig für die Trauerzeiten in beiden Gegenden. Ist nämlich in der Frage des Leichenkleides keine Übereinstimmung in den Bräuchen dieser Gegenden, so wird man in der Frage, ob bezüglich der Feier des zwölften Tages nach dem Tode ein Zusammenhang besteht, noch vorsichtiger sein müssen. Aber ist denn überhaupt mit ἐν δεκάταις der zwölfte Tag gemeint? Es wurde schon ausgeführt, daß man in der Antike gewohnt war, den dritten Tag nach dem Tode einfach mit „ἡ τρίτη“, „der Dritte“ zu bezeichnen. Wenn nun in einer Inschrift ἐν ταῖς δεκάταις begegnet, so wird man dieses Wort rein sprachlich als eine Analogiebildung zu ἡ τρίτη betrachten dürfen, das heißt, mit αἱ δεκάται sind vermutlich die zehnten Tage nach einem Todesfalle bezeichnet worden. Was an diesen „Zehnten“ zu geschehen hatte, wird nicht gesagt, wir wissen nur aus der Inschrift, daß die Trauerklage an diesen Tagen zu unterbleiben hatte. Daß wir diese δεκάται ähnlich wie die parsischen Opfer am zehnten Tage vielleicht als Abschluß einer vollen neuntägigen Trauer zu denken haben, ist denkbar, da wir diese Trauerzeit für Homer und den Demeterhymnus nachgewiesen haben.

Auf ein Totenmahl am neunten Tage scheint Aischines in seiner Rede gegen Ktesiphon Bezug zu nehmen. Er schreibt: „Sodann will er (sc. Demosthenes) mich fragen, soviel ich erfahre, wer wohl ein solcher Arzt sei, der dem Kranken, solange er noch lebt, nicht mit seinem Rate zur Seite stände, wohl aber zu den Neunten (τὰ ἑνὰτα) des Toten käme und den Verwandten auseinandersetze, mit welchen Mitteln jener hätte gerettet werden können¹⁸.“ Anscheinend hat Demosthenes dem

¹⁷) Polybius VIII, 28 II S. 367 Z. 18—22 (ed. Büttner-Wobst).

¹⁸) Aischines, Κατὰ Κτησιφώντος 225f. S. 273 (ed. Blass).

Aischines eine solche Handlungsweise vorgeworfen. Voraussetzung für eine solche bildliche Ausdrucksweise ist, daß tatsächlich die näheren Verwandten am neunten Tage zusammenkamen. Vermutlich war also auch bei den ἑνاتا Totenopfer und Totenmahl ebenso wie bei den τρίτα miteinander verbunden.

Die bildliche Ausdrucksweise, wie sie hier Aischines bietet, macht den Eindruck, als ob sie auf eine im Volke bekannte Fabel zurückginge, die ein zu spätes Handeln charakterisieren soll. Tatsächlich ist uns eine ähnliche Fabel bei Aisopos unter dem Titel: Der Arzt und der Kranke überliefert. Sie lautet: „Ein Arzt sagte bei der Bestattung eines Verwandten zu den Leidtragenden, daß dieser Mann, wenn er keinen Wein getrunken und ein Klistier genommen hätte, nicht gestorben wäre. Diesen unterbrach jemand und sagte ihm: O du abscheulicher Mensch, jetzt brauchst du dies nicht mehr zu sagen, wo es nicht mehr nützen kann, damals hättest du reden sollen, als es noch Nutzen bringen konnte¹⁹.“ Zwischen dieser Fabel und dem von Demosthenes gebrauchten Vergleich scheint ein Zusammenhang zu bestehen. Jedoch hat Demosthenes, vielleicht um den Grundgedanken der Fabel, nämlich die Verwerfung des guten Rates, wenn er zu spät kommt, schärfer hervorzuheben, statt des Gespräches anlässlich der Bestattung, bei der ja in Athen auch die τρίτα gefeiert wurden, ein solches anlässlich der ἑνاتا gewählt. Für die Frage Totenopfer und Totenmahl am neunten Tage ist diese Feststellung nicht von Bedeutung.

Die ἑνاتا haben ebenso wie die τρίτα ein langes Nachleben gehabt. In der christlichen Totenliturgie bezeichnen τὰ ἑνاتا die Totenmessen am neunten Tage, mit den damit verbundenen sonstigen Bräuchen. Hier ist also wieder, unter Beibehaltung des Zeitpunktes, an Stelle des Totenopfers die Totenmesse getreten, um das Totenopfer zu verdrängen. Der Übergang wird dabei ähnlich zu denken sein wie bei den τρίτα.

¹⁹⁾ *Fabulae Aesopicae* 169 S. 84 (ed. Halm).

§ 9.

Das Totenopfer am neunten Tage im römischen Totenkult. *novemdiale sacrum. feriae denicales.*

Im Anschluß an Gen. 50,10 bietet Augustinus eine bereits oben¹ behandelte Auseinandersetzung über die Feier einer neuntägigen und einer siebentägigen Trauer. Erstere heiße bei den Lateinern *novemdial*, und ihre Feier gezieme sich nicht für Christen, weil sie heidnischem Brauche entstamme. Augustinus faßt also hier *novemdial* als eine private Trauerperiode auf. Als Bezeichnung einer Sühnperiode im öffentlichen Kultus der Römer gebraucht Livius das Wort *novemdial*. Die grundlegende, für das Verständnis des römischen *novemdiale sacrum* notwendige Stelle bringt er im 31. Kap. des 1. Buches seines Geschichtswerkes. Dort wird berichtet, daß unter Tullus Hostilius nach Besiegung der Sabiner im Albanergebirge ein Steinregen niedergegangen war. Über die Entsühnung dieses Prodigiums heißt es nun weiter: „Bei den Römern wurde auf Grund dieses Prodigiums das *novemdiale sacrum* in den öffentlichen Kultus aufgenommen, sei es auf eine himmlische Stimme aus dem Albanergebirge hin — denn auch dies wird überliefert —, sei es auf Grund einer Warnung der Haruspices. Wenigstens blieb es ein stehender Brauch, daß jedesmal, wenn dieses Prodigium gemeldet wurde, neun Tage lang Feiertage (*feriae*) abgehalten wurden².“ *Novemdiale* bezeichnet also hier eine neuntägige Periode von Feiertagen, um den durch das Prodigium offenbar gewordenen Zorn der Götter zu besänftigen³. Sowohl für den

¹) Vgl. oben S. 30 f.

²) Livius I, 31 I S. 177 (ed. Weissenborn).

³) Ein solches *novemdiale* ist vielleicht anzunehmen für Julius Obsequens = Livius Bd. X S. 203 Z. 21 f. (ed. Weissenborn): *In sacro novemdiali cena deae posita a cane adesa antequam delibaretur*. Livius berichtet im Verlaufe seines Geschichtswerkes auch häufig die Abhaltung eines *novemdiale* zur Sühnung eines Steinregens. Vgl. die Stellensamm-

staatlichen wie für den privaten Kultus gab es also bei den Römern ein *Novemdiale*. Das läßt vermuten, daß beiden Bräuchen ein gemeinsamer Gedanke, nämlich der der Sühnung, zugrunde liegt⁴. Worin zeigt sich nun im privaten *novemdiale* der Sühnecharakter?

Zunächst wird man an die Trauer um den Toten denken müssen. Ein Beispiel für eine neuntägige Trauer im römischen Totenkult bietet uns Cassius Dio in dem Bericht über Vespasians Trauer um seine Gattin Plotina. Nachdem er von Vespasians Anhänglichkeit an sein Pferd Borysthenes berichtet hat, fährt er fort: „Darum ist es denn auch nicht verwunderlich, daß er Plotina, durch die er die Herrschaft erlangt hatte, da sie ihn liebte, bei ihrem Tode besonders ehrte, so daß er neun Tage lang ein schwarzes Gewand trug, ihr einen Tempel baute und einige Lieder auf sie dichtete⁵.“ Vespasian trägt also um seine verstorbene Gattin neun Tage lang ein schwarzes Gewand, also Trauerkleidung. Cassius Dio hebt dies als etwas ganz Besonderes hervor. Man könnte also zunächst vermuten, Vespasian habe hierdurch etwas von der allgemeinen Sitte Abweichendes getan. Doch wird die Verwunderung des Schriftstellers wohl daher kommen, daß sogar der vielbeschäftigte Kaiser sich neun Tage lang vom öffentlichen Leben zurückzog aus Trauer um seine Gattin, ihr also restlos erwies, was die Sitte verlangte. Eine Ausnahme von dieser Sitte jedoch berichtet uns der Stoiker Seneca, wenn er schreibt: „Zahllos sind die Beispiele von solchen, die ihre Söhne ohne Tränen bestatteten, die zum Senate oder zu einer öffentlichen Tätigkeit vom Scheiterhaufen aus zurückkehrten und gleich etwas anderes betrieben⁶.“

Wann legte man die Trauerkleidung ab? Der Text bei

lung bei L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern* (phil. Diss. Leipzig 1908) 40. Wülker möchte die Aufnahme des *novemdiale* in den Staatskult zwischen 410—344 v. Chr. legen mit Berufung auf Livius VII 28, 7—8, wo berichtet wird, daß ein Diktator bestimmt wurde, um die *feriae* zu bestimmen für die Sühnung des Steinregens. *feriae* sind Feiertage vgl. G. Wissowa: *feriae* bei Pauly-Wissowa RE VI, 2 S. 221f.

⁴) Vgl. auch G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² (München 1912) 291f. und 292 A. 2.

⁵) Cassius Dio (= Xiphilinus) 69, 10. 3 III S. 231 (ed. Boissevain).

⁶) Seneca, *Ep.* 99, 6 III S. 470, 17—22 (ed. Hense).

Cassius Dio spricht nur von einem neuntägigen Tragen. Etwas weiter führt uns hier Cicero. In seiner Rede gegen P. Vatinius macht er es diesem zum schweren Vorwurf, daß er beim Mahle für A. Arrius in schwarzer Toga erschien⁷. Das Mahl wird *epulum funebre* genannt und wird vom Sohne des A. Arrius zu Ehren seines Vaters dem ganzen Volke im Tempel des Kastor gegeben⁸. Dieses *epulum funebre* ist wohl kaum ein Gedächtnismahl an einem Jahrestage gewesen, dagegen spricht zunächst schon der Name. Ferner befanden sich der Gastgeber und seine Freunde vor dem Mahle in schwarzer Kleidung, also in Trauer. Auch Ciceros rhetorische Frage: *Quis unquam in luctu domestico, quis in funere familiari cenavit cum toga pulla, cui de balneis exeunti praeter te toga pulla unquam data est*⁹ weist darauf hin, daß der Gastgeber sich vor dem Mahle in Trauer befand, diese aber nunmehr abgelegt hat. Dieses Mahl trug einen freudigen Charakter und liegt am Ende der Trauerzeit. Ein solches Mahl wird uns von Petronius in der *Cena Trimalchionis* genannt. Zunächst wird gesagt, daß der Steinmetz Habinnas schon von einem anderen Gastmahl in angeheitertem Zustande, mit weißer Toga bekleidet, in die Tafelgesellschaft hineintritt¹⁰. Auf die Frage des Trimalchio, wie er aufgenommen worden sei, sagt Habinnas: „Alles hatten wir da, nur dich nicht, denn meine Gedanken weilten hier. Und beim Herkules, es war schön. Scissa hielt zu Ehren ihres armen Sklaven, den sie beim Tode freigelassen hatte, ein vortreffliches *novemdial* ab¹¹.“ *Novemdial* bezeichnet hier, wie auch aus dem weiteren Verlaufe der Erzählung hervorgeht, eine Mahlzeit. Habinnas kommt von dieser Mahlzeit in weißer Toga. Man trug also bei der *cena novemdialis* keine Trauerkleider, sondern wieder eine weiße Toga. Wir werden also unter dem *epulum funebre* bei Cicero wohl auch eine *cena novemdialis* zu verstehen haben. Fand nun diese *cena novemdialis* und damit ein Totenopfer am neunten Tage nach

⁷) Cicero, *In P. Vatinius testem oratio* 30 S. 268 Z. 23—26 (ed. Klotz): *Atque etiam illud scire ex te cupio, quo consilio aut qua mente feceris, ut in epulo Q. Arri familiaris mei cum toga pulla accumberes?*

⁸) Cicero a. a. O.: *Ita enim illud epulum est funebre, ut munus sit funeris, epulae quidem ipsae dignitatis . . .*

⁹) A. a. O.

¹⁰) Petronius, *Cena Trimalchionis* 65 S. 77 Z. 20—22 (ed. Bücheler).

¹¹) Petronius, a. a. O.

dem Tode oder am neunten Tage nach der Bestattung statt? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Antwort auf die Frage ab: wann legte man die Trauerkleider an, beim Tode oder bei der Bestattung? Für die Trauer römischer Frauen läßt sich hierauf noch eine Antwort geben.

Die bisher besprochenen Zeugnisse handelten nur von der Trauerkleidung männlicher Angehörigen eines Toten. Die weiblichen Angehörigen trugen weiß als Trauerfarbe. In der Beschreibung einer Caesarenapotheose bei Herodian heißt es nach Schilderung der Aufbahrung einer Wachsfigur, die den toten Kaiser darstellt: „Auf beiden Seiten der Bahre sitzen den größten Teil des Tages hindurch (Leute), auf der linken Seite der Senat in schwarzen Gewändern, auf der rechten Seite alle Frauen, die durch das Ansehen ihrer Männer oder Väter besonderer Ehre teilhaftig sind. Keine von ihnen trägt goldenen Schmuck oder ist mit einer Halskette geschmückt, sondern, mit einfachen weißen Gewändern angetan, gewähren sie das Bild von Trauernden¹².“ Die Männer trugen bei dieser Apotheose schwarze Gewänder, also Trauerkleider, daher werden die weiblichen weißen Gewänder ohne irgendwelchen Schmuck auch wohl Trauergewänder sein. Auch Herodians Bemerkung, daß sie den Anblick von Trauernden gewährten, weist darauf hin. Diese Sitte, daß Frauen Weiß als Trauerfarbe trugen, ist römisch, sie hat Plutarch Veranlassung gegeben zu einer Besprechung in seinen *Aetia Romana*¹³. Der Name dieses einfachen weißen Kleidungsstückes scheint *ricinium* gewesen zu sein. Der Grammatiker Nonius schreibt hierüber: „*Ricinium, quod nunc mafurtium dicitur, palliolum femineum breve. Varro Ταφῇ Μενίππου: nihilo magis dicere muliebre, quam de muliebre ricinio, pallium simplex. Idem de vita populi Romani lib. I.: ex quo mulieres in adversis rebus ac luctibus, cum omnem vestitum delicatiorum ac luxuriosum postea institutum ponunt, ricinia sumunt*¹⁴.“ Nach Varro, auf den sich Nonius hier beruft, legten also die römischen Frauen bei Unglücksfällen und in der Trauer das *ricinium* an. Daß die *ricinia* weiß waren, läßt sich auch von einer

¹²) Herodian, *Ab excessu divi Marci* IV, 2, 3 S. 106 Z. 12—18 (ed. Mendelssohn).

¹³) Plutarch, *Aetia Romana* 26 II S. 267 Z. 10ff. (ed. Bernadakis).

¹⁴) Nonius Marcellus, *De genere vestimentorum*, s. v. *ricinium* III S. 869 (ed. Lindsay).

anderen Seite her erweisen. Nach Plutarch kannten die Römer auch die Sitte, den Leichnam in weiße Gewänder zu hüllen¹⁵. Nun bestimmte aber das Zwölftafelgesetz nach Cicero, den Toten in drei *ricinia* und einer purpurnen Tunicula zu bestatten¹⁶. Aus beiden Zeugnissen läßt sich also vermuten, daß die *ricinia* weiß gewesen sind.

Über den Gebrauch des *ricinium* hat uns Nonius ein anderes Exzerpt aus Varro aufbewahrt. Es lautet, *Ut, dum supra terram essent, riciniis lugerent, funere ipso, ut pullis palliis amictae*¹⁷. Danach trugen also die römischen Frauen, solange der Leichnam aufgebahrt war, das *ricinium*. Die Trauer begann somit für die römischen Frauen mit dem Tode eines ihrer Angehörigen, für die Bestattung wurde aber ein anderes Gewand angelegt¹⁸. Wenn nun die Frauen ihre weißen Trauerkleider bei einem Todesfalle, nicht erst bei der Bestattung anzogen, so werden auch die Männer ihr schwarzes Trauergewand angezogen haben, nicht erst, wenn man zur Bestattung ging, sondern sogleich nach eingetretenem Todesfalle, d. h. also die Trauerzeit begann mit eingetretenem Tode¹⁹. Die Trauer dauerte

¹⁵) Plutarch, *Aetia Romana* 26 II S. 267 Z. 14ff. (ed. Bernadakis).

¹⁶) Cicero, *De legibus* II, 59 S. 176f. (ed. Du Mesnil): *Extenuato igitur sumptu tribus riciniis et tunicula purpurea et decem tibicinibus tollit etiam lamentationem*. Drei weiße Leichenkleider kennt auch das athenische Ritualgesetz. Vgl. Plutarch, *Solon* 21, 5 I, 1 S. 118 Z. 3—4 (ed. Lindskog-Ziegler): *Οὐδὲ συντιθέναι πλέον ἱματίων τριῶν*. Vgl. auch die Bestattungsordnung auf Keos oben S. 113 A. 92. Ein rotes Leichengewand kennt das slavische Adambuch vgl. oben S. 108. Wie kommt es, daß in Rom nach dem Zwölftafelgesetz beide Farben beim Leichenkleid notwendig waren?

¹⁷) Nonius Marcellus, *De colore vestimentorum* s. v. *pullus* III S. 882 (ed. Lindsay): Das Subjekt des Satzes ist nicht zu erkennen, doch muß es weiblich gewesen sein (*amictae*).

¹⁸) Durch Herrn Weihbischof Dr. J. Hammels aufmerksam gemacht auf Th. Imme, *Alte Sitten und Gebräuche im Essenschen III 2. Totenbräuche* = Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 39. Heft (Essen 1921) 27 erfahre ich, daß früher die Frauen in Essen und Umgebung bei der Bestattung eines Angehörigen eine besondere Tracht, nämlich die „Falge“ trugen. Th. Imme möchte das Wort von dem altfranzösischen Wort *faïlle* ableiten. Hängen beide Wörter vielleicht mit dem oben genannten lateinischen *pallium* zusammen?

¹⁹) A. Mau, „Bestattung“ bei Pauly-Wissowa RE II, 1 S. 358, Marquardt-Mau, *Das Privatleben der Römer I*² (Leipzig 1886) 379, H. Blümner, *Die römischen Privataltertümer* (München 1911) 509,

neun Tage, wie uns das Beispiel Vespasians gezeigt hat, und fand ihren Abschluß durch die *cena novemdialis*. Daraus ergibt sich, daß die *cena novemdialis* auf den neunten Tag nach dem Tode, nicht nach dem Begräbnis fiel.

In der schon erwähnten Beschreibung einer *cena novemdialis* bei Petronius sagt der Erzählende, Habinnas, von der Feier: „Aber es war doch gemütlich, obwohl wir genötigt wurden, die Hälfte von dem, was wir tranken, auf seine (sc. des Toten) Gebeinchen zu gießen²⁰.“ Bei der *cena novemdialis* fanden also auch Spenden an den Gestorbenen statt. Mit einer solchen Spende steht vermutlich ein Fragment aus Festus in Beziehung: *Resparsum* ... *significat* ... *novemdia* ... *spargebatur*, was Paulus in seinen Exzerpten folgendermaßen wiedergibt: *Resparsum vinum dixerunt, quia vino sepulchrum spargebatur*²¹. Totenopfer und Totenmahl stehen also auch hier wieder in Zusammenhang. Sie werden auch im römischen Totenkult in der Regel am Grabe stattgefunden haben, falls nicht besondere Umstände einen anderen Platz erforderten. Darauf weist schon obige Notiz des Paulus hin, wonach auf das Grab Wein gesprengt wurde²². Dadurch erklären sich die Verse des Horaz Epodon 17, 45–48, in denen der Dichter der Zauberin Canidia zuruft:

*Et tu potes nam, solve me dementia,
O nec paternis obsoleta sordibus
Neque in sepulcris pauperum prudens anus
Novendiales dissipare pulveres.*

Die Verse sind ironisch gemeint. Horaz gibt vor, er sei von dem Liebeszauber Canidias umstrickt, und sagt nun, er möchte

G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² S. 392 lassen dagegen die neuntägige Trauer erst mit dem Tage der Bestattung beginnen. Die Widerlegung der für diese Auffassung vorgebrachten Argumente ergibt sich aus dem weiteren Verlaufe der Untersuchung.

²⁰) Petronius, *Cena Trimalchionis* 65 S. 164 Z. 3f. (ed. Friedländer).

²¹) Paulus, *Excerpta ex Festo* s. v. *resparsum vinum* S. 318f. (ed. Lindsay). Man vgl. auch die Vorschrift des Zwölftafelgesetzes bei Cicero, *De legibus* II, 60 S. 118 Z. 4f. (ed. Vahlen): *Ne sumptuosa respersio*.

²²) Vgl. auch Quinctilian, *Declamationes* XII, 23 S. 240 Z. 18f. (ed. Lehnert) und *Corpus Glossariorum Latinorum* II S. 134 Z. 45 (ed. Goetz): *novemdialia*, ἑννῆματα, ἐπὶ νεκροῦ ἀγόμενα.

von diesem Liebeswahnsinn befreit werden. Um dies nun zu erreichen, sagt er dann von ihr, ihre Abstammung sei ja ohne Makel und sie treibe sich ja auch nicht an den Grabstätten der Armen herum, um die dort niedergelegte Asche zu durchwühlen. Da die ganzen Verse als Ironie zu verstehen sind, so ist genau das Gegenteil von dem, was hier gesagt wird, die Meinung des Horaz. An anderer Stelle schildert er nämlich ganz ausführlich das Treiben der Canidia auf dem Esquilinfelde, dem Begräbnisplatze der Armen²³. Canidia ist Zauberin und will sich als solche der Hilfe der Toten versichern. Das kann sie aber nur bei den Gräbern der Armen, denn um diese kümmert sich nach der Bestattung niemand mehr, deren Grab wird auch nicht bewacht. Für diese hält nun Canidia das *novemdial*, ihr Treiben fällt dann für Außenstehende nicht auf.

Zu *novendiales dissipare pulveres* gibt der Horazkommentator Pomponius Porphyrio eine Erklärung, die in der Ausgabe von A. Holder folgendermaßen lautet: *Cineres reliquiarum vult intelligi. Nam novemdiale dicitur sacrificium, quod mortuis fit nona die, qua sepultur<a> est*. Handschriftlich überliefert ist statt *sepultur<a>* *sepultus*. Dieses läßt sich nun schwer auf *mortuis* beziehen, darum setzte A. Holder statt dessen *sepultur<a>* ein. Einen anderen Weg hatte G. Meyer beschritten. Er ließ *sepultus* stehen und setzte statt *mortuis mortuo* ein²⁴. Nach Holders Vorschlag müßte der Text in der Übersetzung lauten: Novemdiale wird ein Opfer genannt, das dem Toten dargebracht wird am neunten Tage, an dem die Bestattung stattfindet. Nach Meyers Text ergeben sich zwei Möglichkeiten der Übersetzung. 1. n. ist ein Opfer, das dem Toten dargebracht wird am neunten Tage, an dem er bestattet ist. Das würde denselben Sinn ergeben wie Holders Lesart. 2. n. ist ein Opfer, das dem Toten dargebracht wird am neunten Tage, nachdem er bestattet ist. Diese letztere Möglichkeit ist in den gegenwärtigen Darstellungen römischer Totenbräuche bisher allein berücksichtigt worden und diente dazu, ganz allgemein das novemdial von der Bestattung und nicht vom Tode ab zu rechnen. Welche Lesart verdient den Vorzug? Zunächst werden wir darum die Frage

²³) Horaz, *Sermones* I, 8 23 ff. II, 1 S. 74 (ed. Holder).

²⁴) So auch E. Rohde *Psyche* I¹⁰, 232 A. 3, J. Marquardt—A. Mau, *Das Privatleben der Römer* (Leipzig 1886) I² S. 379 A. 4, G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² S. 392 A. 3.

nach dem Termin der Bestattung im römischen Totenkult stellen müssen.

Apuleius berichtet uns in seinen *Metamorphosen* von einem Manne, der in seinem Schlafzimmer erhängt aufgefunden wird. Nach der Erzählung nimmt man den Entseelten herunter, wäscht unter großer Klage und Trauer den Leichnam und bestattet ihn dann unter zahlreicher Beteiligung, nachdem alle Leichenzeremonien vollzogen sind. Dann heißt es weiter: „Am nächsten Tage eilt seine Tochter herbei aus dem nahen Dorfe, wohin sie schon lange geheiratet war, in Trauer, die gelösten Haare raufend und sich immer wieder an die Brust schlagend. Sie hatte durch keinerlei Nachricht das Unglück des Hauses erfahren, aber das beweinenwerte Antlitz des Vaters, dessen Nacken nunmehr von der Schlinge befreit war, zeigte sich ihr im Traume und offenbarte ihr das Verbrechen der Alten, den Ehebruch, den Mord und warum jener nun als Gespenst zur Unterwelt hatte gehen müssen. Nachdem sie sich lange genug mit der Trauerklage gequält und ein Zusammenströmen der Verwandten verhindert hatte, beendigte sie endlich die Trauer. Schon am neunten Tage nach Erfüllung der Feierlichkeiten am Grabe brachte sie die Sklaven, den Hausrat und alles Vieh zur Erbschaftsversteigerung²⁵.“ Apuleius geht hier nach dem Bericht vom Auffinden des Toten gleich zur Schilderung der Bestattung über. Man wird also vermuten können, daß hier zwischen Tod und Bestattung nicht viel Zeit liegt. Dazu kommt noch, daß die Tochter, die in dem nicht sehr weit entfernten Dorf wohnt, trotz der Nähe erst einen Tag nach der Bestattung kommt. Wir werden also annehmen dürfen, daß gleich nach Auffindung der Leiche und Vollziehung der Zeremonien die Bestattung stattgefunden hat. Nun läßt sich von hier aus nicht auf eine allgemeine Regel schließen, da es sich ja in diesem Falle um das Begräbnis eines Selbstmörders handelt und der Selbstmörder im Totenkult der Antike eine andere Beurteilung erfuhr als der natürlich Gestorbene²⁶. Jedoch ist für die christliche Zeit in Nordafrika Todes- und Bestattungstag derselbe²⁷. Darin werden die Christen auch den Sitten ihrer heidnischen Landsleute gefolgt sein. Und

²⁵) Apuleius, *Metamorphoseon* IX, 31 I S. 226 Z. 11—22 (ed. Helm).

²⁶) Vgl. F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 562 A. 2.

²⁷) Vgl. oben S. 36.

Apuleius stammt aus Madaura, gibt also nordafrikanische Kultur wieder.

Apuleius spricht hier von Feierlichkeiten am neunten Tage. Wir werden darunter wohl das Totenopfer am neunten Tage mit den damit zusammenhängenden Zeremonien zu verstehen haben. Aus dem Texte geht nicht hervor, ob der neunte Tag nach dem Tode oder nach dem Begräbnis gemeint ist. Das ist auch in diesem Falle ohne besondere Bedeutung, da ja Todestag und Bestattungstag derselbe ist.

Kehren wir nun zu unserem Porfyriotext zurück. Wir werden auch zu berücksichtigen haben, daß Porfyrio aus einer Umgebung heraus schrieb, die auch am Todestage bestattete. Dann wäre also das „*nona die qua sepultus est*“ zugleich auch „am neunten Tage, nachdem er gestorben wäre“. Vielleicht dürfen wir noch weitergehen. In einem Aufsatz über Porfyrios Sprache bringt G. Landgraf eine Menge Belege für den afrikanischen Charakter seiner Sprache und kommt zu dem Ergebnis, daß seine Sprache in naher Verwandtschaft mit den Hauptvertretern des älteren Afrikanismus, mit Apuleius, Tertullian, Cyprian, Arnobius, Laktantius sowie mit den älteren Bibelübersetzungen stehe²⁸. Das würde also zu obigen Erörterungen sehr gut passen. Meyers Lesart gibt also einen ganz guten Sinn und steht auch mit unserem Ergebnis, daß das *novemdiale* vom Todestage gerechnet wurde, nicht in Widerspruch.

Wie steht es nun mit Holders Lesart bzw. der anderen Ausdeutung von Meyers Lesart? Danach müßte der Tote am neunten Tage bestattet worden sein. Als allgemeine Regel ist dies weder im römischen Totenkult noch im nordafrikanischen möglich gewesen, weil die Leiche sich wegen des Klimas solange nicht halten konnte. Porfyrio müßte also dann nicht mehr aus eigener Anschauung heraus geschrieben haben, sondern hätte vielleicht einen Ritus der alten Zeit geben wollen. Das ist auch nicht ausgeschlossen. Etwas später als Porfyrio schrieb Servius zu Vergils Aeneis V, 64: Bei den Alten wurde ein Toter gleich nach seinem Tode zu seinem Hause getragen, daher heißt es: Bring ihn in sein Haus, und dort blieb er sieben Tage, am achten wurde er verbrannt, am neunten Tage bestattet. Daher sagt

²⁸) G. Landgraf, *Über die Latinität des Horazscholiasten Porphyrio* = Archiv f. lat. Lexikographie IX (1894) S. 565.

Horaz: „novemdiales dissipare pulveres“²⁹. Servius meint also, erst am neunten Tage sei die Beisetzung erfolgt, und beruft sich dabei auf Horaz' Epodon 17, 48, eine Stelle, die Porfyrio nach Holders Lesart höchstwahrscheinlich, nach Meyer vielleicht ebenso aufgefaßt hat. Liegen hier vielleicht engere Beziehungen zwischen Porfyrio und Servius vor? Porfyrios Lebenszeit ist noch nicht genau umgrenzt. G. Landgraf setzt ihn mit P. Wessner in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts³⁰. Servius lebte am Ende des 4. Jahrhunderts. Vielleicht hat er Porfyrios Kommentar gekannt und dann diese Auslegung der novemdiales pulveres übernommen. So ist also auch Holders Lesart sehr gut denkbar, nur bleibt dann die Frage offen, wie denn Porfyrio, der doch noch in der antiken Kultur lebte, zu einer solch merkwürdigen Auffassung kam. Jedoch gilt dieselbe Frage auch für Servius, der nicht viel später lebte und diese Auffassung bestimmt hatte. Wenn also der Text nach Holder zu lesen ist, so scheidet er für die Frage des Zeitpunktes der römischen Bestattung aus. Auch wird man deshalb für die Frage nach dem Zeitpunkt des römischen *novemdial* diesen Text nur mit Vorsicht verwerten dürfen. Eine Untersuchung über den Zeitpunkt des novemdial kann aus diesem Text nur ein sehr unsicheres Ergebnis bekommen. Gegen eine Zählung vom Todestage an kann er kaum angeführt werden.

Auch auf Vergil Aeneis V. 45 ff. wird verwiesen, um eine Rechnung des novemdial vom Bestattungstage zu beweisen. Aeneas, durch einen Sturmwind nach Sizilien zu seinem Gastfreunde Acestes verschlagen, feiert den Jahrestag der Bestattung

²⁹) Servius, *Comment. in Vergili* V, 64 I S. 598 Z. 17—21 (ed. Thilo). Was hier Servius berichtet, hat in der Gegenwart im allgemeinen starken Zweifel erregt. H. Blümner, *Die römischen Privataltert.* S. 509 A. 8 meint, Servius habe sich geirrt und verweist auf Marquardt, *Privatleben* I² S. 379, der diese Stelle als eigene Kombination des Servius ansieht. Vorsichtiger äußert sich A. Mau, „*Bestattung*“ bei Pauly-Wissowa RE III, 1 S. 349, der jedoch auch die Stelle für verdächtig hält. Er meint, es sei möglich, daß hier ein altes Herkommen zugrunde liege und in der Tat zum solennen Begräbnis eine siebentägige Aufbahrung gehöre. Vgl. dazu weiter unten S. 155. Ganz unglaublich ist die Notiz aus dem sog. Commentar des Cruquianus zu Horaz, Epodon 17, 48, da derselbe nach P. Wessner, *Bericht über die Erscheinungen auf dem Gebiete der lateinischen Grammatiker* = Bursian, Jahresberichte Bd. 139 (1908) 179 ff. ein Machwerk des Brügger Professors Cruquianus ist.

³⁰) A. a. O. S. 365.

seines Vaters Anchises durch ein Totenopfer³¹ und veranstaltet ihm zu Ehren Leichenspiele, die am neunten Tage danach stattfinden³². Vergil scheint also hier jene neuntägige Periode im Auge zu haben, als die wir oben das novemdiale erkannten. Sie beginnt hier mit dem Jahrestage der Bestattung, an dem, wie auch sonst belegbar ist, Totenopfer dargebracht wurden. Sie ist also zunächst kein Totennovemdial im engeren Sinne, sondern höchstens eine Parallele dazu. Bei näherem Zusehen stimmt die Parallele noch nicht einmal ganz. Beim eigentlichen Totennovemdial steht das Totenopfer am Ende der Trauerzeit, bei Vergils Novemdial am Anfange der neuntägigen Periode, während von dem neunten Tage nur Spiele aber keine Opfer mehr berichtet werden. Aus der Parallele läßt sich somit auf das eigentliche *novemdiale* ohne weiteres noch nicht schließen. Schließlich ist auch noch zu beachten, daß Anchises' Tod und Bestattung für den Dichter auf einen Tag gefallen sein können. Die auf den Tod des Anchises bezüglichen Verse II. 707 ff. lassen nicht erkennen, ob dies tatsächlich der Fall war. Man wird also auch diesen Text für eine Rechnung des *novemdiale* vom Bestattungstage nicht leicht einsetzen können.

Leichenspiele am neunten Tage nach der Bestattung berichtet auch Statius³³. Aber auch bei ihm ist, abgesehen von dem Umstande, daß ein Totenopfer am neunten Tage gar nicht erwähnt wird, zu beachten, daß die Verbrennung des Leichnams in der Nacht nach dem Tode vorgenommen wird. Also ist auch hier die neunte Morgenröte nach der Bestattung zugleich die neunte Morgenröte nach dem Tode. Diese Stelle kann demnach eine Entscheidung für die Rechnung vom Bestattungstage an nicht geben. Schließlich ist sowohl für Statius wie für Vergil zu beachten, daß sie in ihren Epen bewußt archaisieren, daß also die in diesen Epen enthaltenen Bräuche nicht immer den Bräuchen der Zeit des Dichters entsprechen brauchen. Wir werden auch mit der Phantasie der Dichter hierbei zu rechnen haben, die mit dem vorliegenden Material frei schaltet und waltet.

Um den Sühnecharakter des novemdiale festzustellen, wurde zunächst auf die Bedeutung der Trauer verwiesen. Doch damit ist der Inhalt dieses Begriffes nicht erschöpft. In der schon oben

³¹) Vergil, *Aeneis* V, 45 ff.

³²) A. a. O. V. 64 ff.

³³) Statius, *Thebais* VI, 234 ff. S. 205 (ed. Klotz).

erwähnten Rede Ciceros gegen Vatinius wirft der Redner diesem vor: „Während so viele Tausende von Menschen schmausten, während der Gastgeber selbst weiß gekleidet war, hast du in den Tempel des Kastor dich mit C. Fibulus auch in schwarz und mit deinen anderen Furien als *funestus* hineingedrängt. Wer hat damals nicht aufgeseufzt, wer nicht dieses Unglück für den Staat bedauert³⁴?“ Noch deutlicher sagt er weiter unten: „Welcher Wahnsinn hielt dich umfassen anzunehmen, es sei zu wenig offenbar, daß du jenes Mahl nicht für ein Dankfest hieltest, wenn du nicht das getan hättest, was gegen göttliches Gesetz ging, wenn du nicht den Tempel des Kastor, den Namen des Mahles, die Augen der Bürger, die alte Sitte, das Ansehen des Gastgebers verletzt hättest³⁵.“ Mag man vieles von dem, was in diesen beiden Sätzen enthalten ist, als rhetorische Übertreibung bezeichnen wollen, eines ist aber nicht übertrieben, nämlich der Gedanke, daß es nicht erlaubt ist, mit Trauerkleidern in den Tempel einer Himmelsgottheit zu gehen. Zugrunde liegt auch hier die Vorstellung, daß alles, was irgendwie mit dem Tode oder dem Toten in Beziehung steht, kultisch unrein ist. Das ist vielleicht schon im Zwölftafelgesetz enthalten, wenn es befiehlt: *hominem mortuum in urbe ne sepelito, neve urito*³⁶. Den Abschluß der Entwicklung dieses Gedankens bietet der Erlaß Julians über die Bestattung³⁷. Wichtig ist nun, daß nach Cicero das Tragen eines schwarzen Gewandes als *funestus* galt und daß er es als alte Sitte bezeichnet, nicht mit einem schwarzen Gewande in den Tempel des Kastor zu treten. Da man nach unseren obigen Ausführungen neun Tage lang ein schwarzes Gewand trug, so ergibt sich, daß die kultische Unreinheit ebensolange, also auch neun Tage, dauerte. Von hier aus wird es erst verständlich, wenn Cassius Dio es als etwas Besonderes hervorhebt, daß Vespasian ein schwarzes Trauerkleid neun Tage lang trug, denn hierdurch schloß sich der Kaiser für neun Tage vom gesamten öffentlichen Kultus aus.

Eine Parallele zu dieser neuntägigen Unreinheitszeit besitzen wir im Staatsfest der *Feralia*, einem Totenfest, das vom

³⁴) Vgl. oben S. 129 Anm. 7.

³⁵) Cicero a. a. O. 12, 30 S. 269f. (ed. Klotz).

³⁶) Cicero, *De legibus* II, 58 S. 115 Z. 7—9 (ed. Vahlen).

³⁷) Zuerst veröffentlicht von F. K. Hertlein, *Ein Edikt des Kaisers Julianus* = Hermes VIII (1874) S. 167—172.

13. bis 21. Februar dauerte, dessen letzter Tag nach Ovid auch Feralia hieß³⁸. Während dieser neun Tage legten die Obrigkeiten die toga praetexta ab, die Tempel wurden geschlossen und Hochzeiten fanden nicht statt³⁹. Auch hier finden wir, wie beim Toten novemdial, Wechsel der Kleider und Nichtbetreten der Tempel. Die Zeit der kultischen Unreinheit ist aber zugleich eine Sühnezeit. Das gilt auch für das Toten novemdial. Das Ereignis, das einer Sühne bedarf, ist der Todesfall in einer Familie. Deshalb wurde bei einem Todesfalle das Herdfeuer ausgelöscht. Artemidoros sagt in seinem Traumbuch: „Es ist von sehr guter Vorbedeutung, wenn man auf dem Herde ein helles und reines Feuer sieht. Es zeigt nämlich großes Wohlbefinden an . . . Ein ausgelöschtes Feuer dagegen verkündet großes Unglück, und wenn jemand in dem Hause krank ist, so bedeutet es für ihn den Tod^{40,41}.“ Eine solche Traumdeutung hat nur einen Sinn, wenn bei einem Todesfalle das Herdfeuer ausgelöscht wurde. Das war im römischen Totenkult der Fall⁴¹. In diesen Zusammenhang gehört auch die Sitte, bei einem Todesfalle als Zeichen des funus einen Zypressenzweig am Hause anzubringen⁴². Alles dieses deutet darauf hin, daß man im römischen Totenkult den Tod als ein sühnungsbedürftiges Ereignis betrachtete, der, ebenso wie der Steinregen, durch ein novemdial, eine neuntägige Sühneperiode gesühnt wurde. Hier ist also wohl die gemeinsame Wurzel beider Perioden, die denselben Namen tragen, zu suchen.

Livius gibt als Erklärung des staatlichen novemdiale an, es seien 9 Tage feriae, d. h. also neun Tage Arbeitsruhe gewesen, an denen man nichts unternehmen konnte. Bei der engen Verwandtschaft des Staatsnovemdiale mit dem privaten wird man für letzteres vielleicht etwas Ähnliches vermuten dürfen. Nun

³⁸) Ovid, *Fastorum* II, 369f.

³⁹) Vgl. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² (München 1912) 282f.

⁴⁰) Artemidoros, *Oneirocritica* II, 9 S. 96 Z. 7—11 (ed. Hercher).

⁴¹) Quinctilian, *Declamationes* 12, 13 S. 229 Z. 23—28 (ed. Lehnert), Apuleius, *Metamorphoseon* II, 24.

⁴²) Plinius, *Naturalis historia* XVI, 33 III S. 26 Z. 33f. (ed. Jahn): *Diti sacra et ideo funebri signo ad domos posita*. Vgl. hierzu Servius zu Vergil, *Aeneis* III, 64 I S. 348 Z. 10—12 (ed. Thilo): *Moris autem Romani fuerat, ramum cypressi ante domum funestam poni, ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus*.

sagt uns Festus über denicales feriae: „*Denicales feriae* wurden gefeiert, wenn die Familie wegen eines Todesfalles gereinigt wurde⁴³.“ Festus berichtet also hier von feriae anlässlich eines Todesfalles, die Sühnezweck hatten und denicales hießen. Etwas Genaueres über diese feriae berichtet er an anderer Stelle: *Privatae feriae vocantur sacrorum propriorum, velut dies natales, operationis, denecales*⁴⁴. Hier wird also gesagt, daß die denecales zu den privaten feriae gehören. Nach unseren Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Staatsnovendial und Toten-novendial liegt es nahe, in den *feriae denicales* nicht einen einzelnen Tag, sondern die gesamte neuntägige Sühneperiode im Anschlusse an einen Todesfall zu erblicken, deren feriae zum Unterschiede von anderen feriae den Beinamen denicales erhielten. Ist diese Vermutung haltbar?

In seinem Terenzkommentar schreibt um die Mitte des 4. christlichen Jahrhunderts Donatus zu Phormio I. 1. 6. *Ei credo munus hoc corraditur* folgende Erklärung: *Mire: heri quidem fuerunt nuptiae sed munus adhuc corraditur, quia in nuptiis etiam septimus dies instaurationem voti habet, ut in funere nonus dies, quo denicalia concluduntur*⁴⁵. Donatus verwundert sich, daß man hier den Brautleuten schon am nächsten Tage Geschenke bringt, was doch sonst der Sitte gemäß erst am siebenten Tage nach der Hochzeit geschieht, sowie beim funus am neunten, an dem die denicalia geschlossen werden. Funus gilt hier kaum als Bestattungstag, um eine genaue Zeitangabe zu geben, sondern scheint mehr als eine Bezeichnung für alles, was mit einem Todesfalle zusammenhängt, zu dienen. Nach diesem Texte werden am neunten Tage die *denicalia*, hinter denen wohl die *feriae denicales* stehen, beschlossen. Das paßt sehr gut zu der oben ausgesprochenen Vermutung, man habe in den *feriae denicales* eine Periode von mehreren Tagen zu erblicken.

⁴³) Paulus, *Excerpta ex Festo* S. 61, Z. 23—24 (ed. Lindsay).

⁴⁴) A. a. O. S. 282 Z. 14—16 (ed. Lindsay). Hier ist *denecales* überliefert. Zum vorigen Zitat bringt Festus eine Etymologie. Weist diese etwa darauf hin, daß Festus *denecales* statt *denicales* gelesen hat?

⁴⁵) Donatus, *Commentum Phormionis* I, 1, 6 II S. 359 Z. 18—21 (ed. Wessner). Statt *quo denicalia* ist überliefert *quod cenicalia, quod cui alia, quo euicalia*. Danach ist Wessners Verbesserung *quo denicalia* um vieles wahrscheinlicher als die bisher allgemein angenommene Lesart *quo parentalia*, die auch Marquardt-Mau Privatleben I² S. 379 A. 4 vertritt.

Schwieriger liegt die Sache schon bei einem hierauf bezüglichen Abschnitt aus Ciceros *De legibus*: *Nec vero tam denicales, quae a nece appellatae sunt, quia residentur mortuis, quam ceterorum caelestium quieti dies feriae nominarentur, nisi maiores eos, qui ex hac vita migrassent, in deorum numero esse voluissent. eas in eos dies conferre ius, ut nec ipsius neque publicae feriae sint; totaque huius iuris compositio pontificalis magnam religionem caerimoniamque declarat*⁴⁶. Cicero stellt hier die *denicales feriae* in Parallele zu anderen, den Himmlischen geweihten Ruhetagen und meint dann, die Alten hätten dadurch sagen wollen, die Toten seien unter die Zahl der Götter aufgenommen. Aus dem nun folgenden Satz schließt E. Samter, der in den *denicales feriae* nicht eine Reihe von Tagen, sondern einen einzelnen Tag sieht, die Wahl dieses Tages habe den Angehörigen freigestanden, und nur das Zusammentreffen mit den *feriae publicae* und *feriae privatae* sei zu vermeiden gewesen⁴⁷. Zwingend ist diese Auslegung jedoch nicht. Auch mit unserer Vermutung läßt sie sich vereinigen. Cicero weist ja selbst in diesem Abschnitte darauf hin, daß diese Bestimmung aus dem römischen Pontifikalrecht stammt. Dieses kannte neben den *feriae denicales* auch noch andere *feriae*. Wenn also neun Tage lang *feriae denicales* abgehalten wurden, so konnte es leicht vorkommen, daß andere private oder öffentliche *feriae* in diese neun Tage hineinfielen. Dann trat also ein Zusammentreffen mehrerer Ferialtage ein. Hierfür galt dann obige Bestimmung: die *denicales feriae* gelten nur für solche Tage, die frei von öffentlichen oder anderen privaten *feriae* sind. Die Tage, an denen andere private oder öffentliche *feriae* sind, verlieren ihren Charakter als *feriae denicales*. Die Schwierigkeit liegt darin, ob man das *conferre* in diesem Sinne auslegen darf.

Auf eine andere Bestimmung altrömischer liturgischer Kasu-

⁴⁶) Cicero, *De legibus* II, 55 S. 111f. (ed. Vahlen). Cicero leitet den Namen von *de* und *nex*, *neis* ab. Diese Etymologie scheint gebilligt zu werden im *Thesaurus Linguae Latinae* V S. 526. Cicero konnte sie nur bringen, da für ihn *nex* die ursprüngliche Bedeutung des gewaltsamen Todes verloren hatte. Das Wort *denicales* reicht aber wohl in eine Zeit zurück, wo *nex* noch die Bezeichnung für den gewaltsamen Tod war. Diese Etymologie ist also wohl ebenso einzuschätzen wie die des Festus vom griechischen Worte νέκυσ. Beide sagen uns über den ursprünglichen Sinn des Wortes nichts.

⁴⁷) Artikel *Denicales feriae* bei Pauly-Wissowa RE V, 1 S. 220.

istik muß hier noch nachgewiesen werden. Nach obiger Äußerung über die *feriae denicales* bringt Cicero für die Frage, wie es mit der Reinigung der Familie stehe, wenn ein Angehöriger auf dem Schiff getötet und dann ins Meer gestürzt sei, folgende Entscheidung: „Daher bestimmte bei dem, der auf dem Schiff getötet, dann aber ins Meer gestürzt sei, P. Mucius, daß die Familie rein sei, weil ein Glied über die Erde nicht hervorrage, der Erbe sei aber zu dem Opfer eines Schweines verpflichtet und müsse drei Tage *feriae* halten⁴⁸. Wenn er aber erst im Meere gestorben sei, gelte dasselbe außer dem Sühnopfer und den *feriae*⁴⁹.“ Diese Bestimmung wird in der nun folgenden Erwiderung des Attikus als aus dem *ius pontificium* stammend bezeichnet und gibt eine Entscheidung über einen zweifelhaften Ausnahmefall. Wenn der Angehörige einer Familie vom Schiffe fällt und im Meere stirbt, so ist die Familie rein, sie braucht keine *feriae* zu halten und kein Schwein zu opfern. Wenn er aber auf dem Schiffe stirbt und dann ins Meer fällt, so muß die Familie drei Tage *feriae* halten und eine Sau opfern. In beiden Fällen ist jedoch die Familie rein. Offenbar ist für beide Entscheidungen die Berührung mit der Leiche maßgebend, die im ersten Falle gar nicht, im zweiten Falle gleichsam nur indirekt eintritt. Man fragt nun unwillkürlich weiter, was denn nun zu geschehen hat, wenn der Betreffende auf dem Schiffe stirbt und nicht ins Meer stürzt, aber noch von seinen Angehörigen entfernt ist, und endlich, wie es sich verhält, wenn der Betreffende bei seinen Verwandten stirbt. Darüber gibt Cicero keine Auskunft. Die hier aufgestellte Reihe ist eine aufsteigende bezüglich der Berührung mit dem Toten. Dem entspricht in den beiden von Cicero gegebenen Beispielen eine aufsteigende Linie bezüglich der Verpflichtungen. Wenn daher beim Tode auf dem Schiffe schon drei Tage *feriae* abzuhalten sind, so liegt es nahe anzunehmen, daß bei dem gewöhnlichen Tode im Kreise der Familie mehr als drei Tage *feriae* sind. Nach unserer Vermutung waren es neun. Das paßt ganz zu Ciceros Bestimmungen.

Auch bei Varro finden wir eine Äußerung über die *feriae*

⁴⁸) Der Text ist hier nicht in Ordnung, *et porco femina piaculum pati* ist sachlich dasselbe wie *porcam heredi contractam* und ist vielleicht Glosse. So Du Mesnil zur Stelle. Vgl. dagegen Vahlen: *interpolata esse et porco . . . pati credibile non est.*“

⁴⁹) Cicero, *De legibus* II, 58 S. 11 4Z. 6—S. 115 Z. 2 (ed. Vahlen).

denicales. Es heißt bei ihm: *terra, ut putant, eadem et humus; ideo Ennium in terram cadentis dicere: „cubitis pinsibant humum“; et quod terra sit humus ideo is humatus mortuus, qui terra obrutus; ab eo qui Romanus combustus est <si> in sepulchrum eius abiecta gleba non est aut si os exceptum est mortui ad familiam purgandam, donec in purgando humo est opertum (ut pontifices dicunt quod inhumatus sit) familia funesta manet*⁵⁰. Der erste Teil ist klar. *Humatus* bezeichnet nach Varro den Begrabenen im eigentlichen Sinne, während das allgemeinere *sepultus* auch von der beigesetzten Asche eines Verbrannten gebraucht wird⁵¹. Aber schon Cicero berichtet, daß zu seiner Zeit der Brauch aufgekommen sei, alle *sepulti* auch *humati* zu nennen⁵². Etwas danach sagt Cicero, daß der Ort, wo der Tote verbrannt sei, erst dann unverletzlich sei, wenn eine Erdscholle auf das abgeschnittene Glied geworfen sei⁵³. Er bestätigt also die Stelle aus Festus, wo gesagt wird, daß an dem zu verbrennenden Leichnam ein Glied abgenommen wurde, das begraben werden mußte, und an dem alle Zeremonien vorgenommen wurden⁵⁴. Man wird daher im Falle einer Verbrennung des Leichnams die Beisetzung des *os resectum* zugleich mit der Beisetzung der Asche erwarten, die doch gewiß nun zum *funus* gehörte. Wenn das Glied erst später als die Asche beigesetzt wurde, so galt der Ort der Beisetzung nicht als *religiosus*, und die Asche war ohne religiösen Schutz. Das ist nun wichtig für Varros Bemerkung, das *os resectum* diene *ad familiam purgandam* und die Familie bleibe

⁵⁰) Varro, *De lingua latina* V, 23 S. 9 Z. 8—14 (ed. Goetz-Schoell).

⁵¹) Vgl. Plinius, *Nat. hist.* VII, 54 (55) S. 47 Z. 14—16 (ed. Mayhoff): *Sepultus vero intellegatur quoquo modo conditus, humatus vero humo contectus. Lex Tudertina* (nach Mommsen der Kaiserzeit angehörig) = CIL I S. 28 Nr. 74, 165: *Locus ubi quis adversus ea humatus sepultusve erit, purus et religione solutus esto.*

⁵²) Cicero, *De legibus* II, 57 S. 113 Z. 10—S. 114 Z. 2 (ed. Vahlen): *Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu, ut humati dicantur, id erat proprium tum in iis, quos humus iniecta contexerat eumque morem ius pontificale confirmat, nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille, ubi crematum est corpus, nihil habet religionis; iniecta gleba tum et illis humatus est, et gleba vocatur ac tum denique multa religiosa iura complectitur.*

⁵³) Cicero, a. a. O. S. 114 Z. 2—6 (ed. Vahlen). Vgl. vorige Anm.

⁵⁴) Paulus, *Excerpta ex Festo* S. 135 Z. 17f. (ed. Lindsay): *Membrum abscidi mortuo dicebatur, cum digitus eius decidebatur, ad quod servatum iusta fierent reliquo corpore combusto.*

befleckt, bis es von der zu reinigenden Erde bedeckt sei. E. Sauter zieht hieraus den Schluß, an den *feriae denicales* sei auch das *os resectum* beigesetzt worden. Dann müßten also *feriae denicales* und Bestattung auf einen Tag gefallen sein, eine Annahme, der Gellius widerspricht, wenn er aus Cincius die Gründe anführt, durch die Soldaten am Erscheinen bei der Truppe gehindert werden dürften. Es sind: *Funus familiare, feriae denicales, quae non eius rei causa in eum diem conlatae sint, quo is eo die minus ibi esset, morbus soticus auspiciūve, quod sine piaculo praeterire non liceat, sacrificiūve anniversarium, quo recte fieri non possit*...⁵⁵. Hier wird durch -ve immer etwas Neues eingeführt, also kann auch *funus* und *feriae denicales* nicht identisch sein. Da das Gesetz Tage im Auge hat, an denen das Fernbleiben der Soldaten entschuldigt ist, so müssen *funus* und *feriae denicales* mindestens von verschiedenen Tagen gelten⁵⁶. Wenn also die Stelle aus Varro nicht verdorben ist,⁵⁷ so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Varro das Begraben des Gliedes als notwendig zur Reinigung der Familie habe hinstellen wollen, ohne an einen Abschluß der Unreinheitszeit durch diese Zeremonie zu denken. Im Hinblick auf den Text befriedigt diese Lösung nicht besonders, erscheint aber wohl nicht ausgeschlossen. Nonius schreibt zu *praecidaneum*: *p. est praecidendum. Varro Vita populi Romani lib III: „quod humatus non sit heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri. Aliter familia pura non est“*⁵⁸. Auch hier ist die Reinheit der Familie nach dem gleichen Schriftsteller an das Opfer der Sau geknüpft, aber die Stelle kann nur dahingehend verstanden werden, daß das Opfer des Schweines allein die Reinheit der Familie nicht wiederherstellt. Denn dieses geschah zur Einweihung des Grabes⁵⁹, bevor die

⁵⁵) Gellius, *Noctes Atticae* 16, 4, 3f. II S. 273f. (ed. Hertz).

⁵⁶) Vgl. auch die *Lex Ursonensis* III, 2, 19ff. CIL II Suppl. Nr. 5439 Z. 19: . . . *Si Iivir praef(ectus)ve, qui e<x> re colon(iae) petet non aderit ob eam rem, quot ei morbus soticus, vadimonium, iudicium, sacrificium, funus familiare feriaeve de<n>icales erunt* . . .

⁵⁷) Auffällig ist vor allem, daß im Relativsatze *Romanus* und im übergeordneten Satze *ab eo* steht. Ist es ferner Zufall, wenn gerade an dieser Stelle statt *sepulcrum* *sepulchrum* überliefert ist, während an anderen Stellen von Varros Schrift immer *sepulcrum* steht?

⁵⁸) Nonius Marcellus, *De honestis et nove veterum dictis* I S. 240 (ed. Lindsay).

⁵⁹) Cicero, *De legibus* II, 57 S. 113 Z. 8—10 (ed. Vahlen): *Nec ta-*

Asche bzw. der Leichnam beigesetzt wurde. Die Unreinheit konnte aber frühestens nach der Beisetzung aufhören. Außerdem müßten wiederum Bestattung und *feriae denicales* auf einen Tag gefallen sein, und dem widersprechen obige Ausführungen über die Entschuldigungsgründe der Soldaten.

men eorum ante sepulchrum est, quam iusta facta et porcus caesus est. *porcus* emendiert aus *corpus* von E. Lübbert, *Commentationes pontificales* (Berolini 1859) S. 73. Es ist aber wohl eine Sau gewesen. Vgl. Cicero a. a. O. II, 55 S. 112 Z. 5f. (ed. Vahlen): . . . *quae in porca contracta iura sint* . . . Daher auch der Name *porca praecidaneae*.

Die Beurteilung des Totenkultes im Abendlande und Morgenlande.

Hat das altrömische *novemdiale* als Totenfeier auch ein Nachleben in christlicher Totenliturgie gehabt? Augustinus lehnt die Feier des *novemdiale* ab und stellt ihr die Feier der siebentägigen biblischen Trauer entgegen. Auch Ambrosius feiert den siebenten und nicht den neunten Tag, ebenso das *Sakramentarium Gelasianum*. Die Wahl des Tages hat also von der römisch-abendländischen Kirche eine ganz andere Beurteilung wie von der griechisch-morgenländischen erfahren. Im Morgenlande behielt man den neunten Tag bei, im Abendlande setzte man an seine Stelle den siebenten ein. Das führt nun zu der Frage: Wie beurteilte man überhaupt den Totenkult in den verschiedensten Ländern?

Der Kampf Augustinus' gegen den heidnischen Totenkult tritt außer beim Protest gegen das *novemdiale* auch sonst noch hervor. In einem Briefe an seinen Bischof Aurelius beklagte er sich über die Unsitte der Christen, an den Gräbern Mahlzeiten abzuhalten, und fährt dann fort: „Aber da diese Weingelage und üppigen Schmausereien in den Coemeterien von dem fleischlichen und unerfahrenen Volke nicht nur für Ehrungen der Märtyrer gehalten werden, sondern auch für Tröstungen der Toten, so scheint mir, könne man es leichter von dieser Schmach und Schande abhalten, wenn es auch an den Lesungen der Schrift gehindert würde, wenn die Oblationen für die Seelen der Abgeschiedenen, die ja in Wahrheit, wie zu glauben ist, ihnen zu Hilfe kommen, über ihren Grabstätten nicht verschwenderisch sind und allen, die darum bitten, ohne Stolz und schnell gegeben werde; es soll auch nichts verkauft werden, sondern wenn jemand aus Frömmigkeit etwas Geld opfern wolle, so möge er es den Armen auszahlen¹.“ Augustinus schlägt also hier vor, die Zusammenkünfte der Gläubigen zu Schriftlesungen in den Coemeterien zu verbieten, weil hierbei leicht unmäßige Schmausereien entstehen. Er will auch die Oblationen für die Verstorbenen,

¹) Augustinus *Ep.* 22 CSEL 34, 58 Z. 21 ff. (ed. Goldbacher).

deren Feier am Grabe er jedoch nicht zugibt, eingeschränkt wissen. Seine scharfe Stellungnahme gegen den christlichen Totenkult tritt noch mehrfach hervor². Diesen Kampf gegen den Totenkult haben die Basiliuskanones in Ägypten noch konsequenter durchgeführt, indem sie die Totenmesse ganz vom Grabe weg in die Kirche verlegen wollen³.

Im östlichen Mittelmeerbecken finden wir eine ganz andere Stellungnahme zu Totenmahlzeiten. In den Apostolischen Konstitutionen heißt es VIII, 44: „Zu ihren (sc. der Toten) Erinnerungsfeiern eingeladen, speiset in Ordnung und Gottesfurcht als solche, die über die Unmäßigen herrschen können. Als Presbyter und Diakone Christi seid ihr Herrscher und müßt überall in eurem und der anderen Interesse mäßig sein, damit ihr die Ordnungslosen zurechtweisen könnt. Es sagt ja die Schrift: Die Herrscher sind heftig, sie sollen keinen Wein trinken, damit sie nicht beim Trinken die Weisheit verlieren und nicht mehr gerecht richten können. So sind auch die Presbyter und Diakone nach Gott dem Allmächtigen und seinem geliebten Sohne die Herrscher der Kirche. Das aber sagen wir nicht, damit sie überhaupt nicht trinken — denn anders verhält es sich damit, etwas von Gott zur Freude Gegebenes zu schänden —, sondern damit sie nicht unmäßig trinken. Denn die Schrift sagt nicht, man solle keinen Wein trinken, sondern was sagt sie: Trinket nicht den Wein bis zur Trunkenheit und ferner: Dornen wachsen auf der Hand des Trunkenen. Dieses sagen wir nicht für die Kleriker allein, sondern auch für jeden Christen des Volkes, auf den herabgerufen ist der Name unseres Herrn Jesus Christus⁴.“ Hier wird also sogar die Teilnahme an den Totenmahlzeiten den Geistlichen gestattet. Wie man zu einer solchen Auffassung kommen konnte, zeigt uns die syrische Didaskalie, in der es nach Verwerfung der jüdischen Vorschriften über Reinigungen bei Geburt, Menstruation usw. heißt: „Darum, meine Lieben, fliehet dergleichen Gebräuche und haltet euch fern davon, denn ihr habt die Erlösung empfangen, daß ihr euch nicht wieder binden sollt, und was unser Herr und Heiland von euch genommen hat, damit belastet euch nicht wieder und beachtet

²) Vgl. etwa *De civitate Dei* 8, 27 I³ S. 366 Z. 24—S. 367 Z. 3 (ed. Dombart), *De moribus ecclesiae* 34 (Migne PL 32, 1342).

³) Vgl. oben S. 22 f.

⁴) *Constitutiones Apostolicae* VIII, 44 S. 554 Z. 9 f. (ed. Funk).

es nicht und meint nicht, daß es Unreinheit sei, und schafft euch nicht um dessentwillen Hindernisse und fragt nicht nach Besprengungen oder Waschungen oder Reinigung davon. Denn wenn in der Wiederholung des Gesetzes (d. i. die Mischna) jemand an einen Toten oder an ein Grab herantritt, so muß er sich waschen; Ihr aber sollt gemäß dem Evangelium und nach der Kraft des Heiligen Geistes euch auch in den Coemeterien versammeln und in den heiligen Schriften lesen und ohne Murren euren Dienst und euer Gebet vor Gott verrichten und sollt die angenehme Eucharistie darbringen, das Gleichnis des königlichen Leibes Christi, sowohl in euren Versammlungen wie in euren Coemeterien und bei dem Auszuge der Entschlafenen ein reines Brot, im Feuer bereitet⁵, geweiht unter Anrufungen und ungeteilt, und sollt beten und es für diejenigen darbringen, die entschlafen sind⁶.“ Durch diesen Text weht eine scharfe Opposition gegen die jüdischen Reinheitsvorschriften, nach denen jedes Betreten eines Grabes verunreinigte. Derartige Vorschriften gab es, wie schon mehrfach berührt wurde, auch in der griechischen Kultur. Porphyrios sagt hierüber: „Darin nämlich stimmten alle Theologen überein, daß man bei den apotropäischen Opfern nichts von dem Geopferten berühren durfte und man (vielmehr) Reinigungsopfer anwenden müsse. Keiner, so sagen sie, soll in die Stadt oder in sein Haus gehen, bevor er nicht Kleid und Körper im Flusse oder an einer Quelle gereinigt habe⁷.“ Auch Totenopfer gehören nach antiker Anschauung zu den apotropäischen Opfern, und wenn man an einem Grabe gewesen ist, so muß man sich reinigen. Das kommt besonders gut zum Ausdruck in dem Bilde, das uns Theophrast von einem Skrupulanten der Antike in seinen Charakterschilderungen entwirft. Von ihm heißt es: „Weder ein Grabmal betritt er, noch entschließt er sich, zu einem Toten oder zu einer Wöchnerin zu gehen, sondern sagt, er dürfe sich nur gar nicht beflecken⁸.“

⁵) Vgl. oben S. 73 die geweihten Brote in Parsismus.

⁶) Achelis-Flemming, *Die syrische Didaskalie* 26 = TUNF 10, 2 (Leipzig 1904) 377. Vgl. auch *Didascalie Apostolorum Fragmenta Veronensia Latina* ed. E. Hauler (Lipsiae 1900) 85.

⁷) Porphyrios, *De abstinentia ab esu animalium* II, 44 S. 184f. (ed. de Rhoer).

⁸) Theophrastos, *Charaktere* XVI, 9 S. 121 (ed. Immisch).

Wenn man nun im griechischen Osten von christlicher Seite gegen die Anschauung, daß jede Berührung mit der Leiche verunreinige, so energisch anging, wie es die syrische Didaskalie zeigt, so wird es klar, daß man konsequenterweise zu einem christlichen Totenkult gelangte, der dem heidnischen in vielen Punkten ähnelte. Dadurch wurde natürlich die Entwicklung christlicher Totenliturgie eine ganz andere. Das paßt ganz zur Geschichte des neunten Tages als Totengedächtnistag. In vorchristlicher Zeit gab es sowohl im griechischen wie im römischen Totenkult eine Feier des neunten Tages. In christlicher Zeit ist im Westen die Feier des neunten Tages durch die des siebenten Tages verdrängt worden. Im Osten wurde sie beibehalten.

Trotz aller Bekämpfung scheint aber auch das römische *novemdiale* in christlicher Zeit ein Nachleben gehabt zu haben. Augustinus sagt ja selbst, daß manche Christen seiner Zeit den neunten Tag feierten. Auch das sogen. Bußbuch des hl. Theodor von Canterbury kennt noch eine Feier des neunten Tages nach dem Tode⁹. Vielleicht liegt auch ein Nachleben des *novemdiale* in der Sitte, für jeden gestorbenen Papst neun Tage lang feierliche Seelenämter in St. Peter zu halten, heißen doch noch heute diese Feiern *novemdiales*¹⁰. Nach H. Wurm ist eine Bestimmung hierüber zum ersten Male von Pius IV. (1559 bis 1565) gegeben worden¹¹. Doch wird diese Sitte jedenfalls älter sein. Nach H. Wurm hat schon Gregor X. (1271—1276) auf dem 2. Konzil von Lyon bestimmt, daß man am zehnten Tage nach dem Tode des Papstes zur Neuwahl schreiten solle. Das deutet auch auf den Zusammenhang mit der altrömischen neuntägigen Trauer hin.

⁹) Vgl. oben S. 28.

¹⁰) J. H. Wurm, *Die Papstwahl, ihre Geschichte und Gebräuche* (Köln 1902) S. 94.

¹¹) A. a. O. macht Herr Prof. R. Stapper-Münster darauf aufmerksam, daß in c. 3 de elect. in VI 1, 6 steht, daß die Kardinäle *absentes exspectare decem diebus . . . teneantur. Quibus elapsis . . .* ferner, daß in der Zwischenzeit bis zur Neuwahl an allen größeren Orten *exequiae* für den verstorbenen Papst gehalten werden sollen. Daß die Kardinäle an jedem der zwischenliegenden neun Tage für den verstorbenen Papst zelebrieren sollten, stehe dort noch nicht, könnte sich aber im Laufe der Zeit als Dankespflicht von selbst ergeben haben.

Der siebente Tag nach dem Tode in vorchristlicher Zeit.

Über die Totenbräuche der Priester am Heiligtume der Atargatis im syrischen Hierapolis (Bambyke) schreibt Lukian von Samosata: „Die toten Gallen werden nicht auf gleiche Weise wie andere Menschen bestattet, sondern wenn ein Gallos gestorben ist, so nehmen ihn seine Genossen, tragen ihn in das Gelände vor der Stadt, legen ihn mit der Bahre, auf der sie ihn gebracht haben, dort nieder und schichten Steine darüber auf. Nachdem sie dieses getan haben, kehren sie zurück, beobachten die Zahl von sieben Tagen und gehen dann in den Tempel. Wenn sie früher hineingehen, so tun sie etwas gegen heiliges Gesetz¹.“ Diese Bestattungsart, den Leichnam mit Steinen zu bedecken, ist schon Lukian aufgefallen, muß also wohl von der gewöhnlichen Bestattungsweise abgewichen sein. Bei der Zähigkeit, mit der sich gerade an Heiligtümern religiöse Bräuche halten, liegt die Vermutung nahe, daß wir es hier mit einem hochaltertümlichen Ritus zu tun haben, der die Entwicklung der profanen Bestattungsweise nicht mitmachte. Diese Vermutung wird noch bestärkt durch die Tatsache, daß im benachbarten Palästina zur Zeit der Abfassung des Buches Josue diese Bestattungsweise schon bekannt war. Josue 8, 29 heißt es: „Und den König von Ai ließ er (sc. Josue) an einen Pfahl hängen bis zum Abend. Als aber die Sonne unterging, hieß Josue seinen Leichnam von dem Pfahle abnehmen. Dann warf man ihn in den Eingang des Stadttors und errichtete über ihn einen großen Steinhaufen, der noch da ist bis zum heutigen Tage.“ Ähnliches wird Josue 7, 24 — 26 von der Bestattung Achans und II. Sam. 18, 17 von der Bestattung Absaloms berichtet. In allen drei Fällen handelt es sich um eine Bestattung von Menschen, die sich irgendwie ver-

¹) Lukian, Περὶ τῆς Συρίας θεοῦ 52 III S. 538 (ed. Jakobitz).

gangen haben. Nach israelitischer Auffassung scheint also diese Bestattungsweise nur bei Verbrechern üblich gewesen zu sein, denn als gewöhnlicher Bestattungsritus begegnet uns das Aufrichten von Steinhäufen in der Bibel nicht. Dieser Gedanke klingt vielleicht noch in der rabbinischen Vorschrift nach, daß auf den Sarg der im Banne Gestorbenen vom obersten Gerichtshof durch einen Abgesandten ein Stein zur Sühne gelegt werden mußte, eine Sitte, die von den Rabbinern des Mittelalters abgeschafft wurde². Dieser Gedanke, daß nur Verbrecher so bestattet werden sollen, scheint dem Brauche am Tempel zu Hierapolis nicht zugrunde gelegen haben. Noch heute ist es nach P. Karge eine bei Beduinenstämmen verbreitete Sitte, ihre Toten mit Steinen zu bedecken³. Auch die Gewohnheit, beim Vorbeikommen an einem Grabe Steine auf dieses zu werfen, hängt vielleicht mit dieser Bestattungssitte zusammen⁴. Wir werden es wohl mit einem alten orientalischen Bestattungsritus zu tun haben, der vielleicht in der israelitischen Religion eine ethische Vertiefung erfahren hat. Wenn nun diese Bestattungsart semitischen Ursprungs ist und sich aus einer allgemeinen Landesgewohnheit heraus entwickelt hat, so liegt die Vermutung nahe, daß auch die siebentägige Unreinheitszeit der Gallen eine Parallele im syrischen Volksbrauch hat, m. a. W.: Die ersten sieben Tage nach dem Tode sind überhaupt in Syrien Unreinheits- bzw. Trauerzeit gewesen.

Diese Vermutung scheint durch eine Erzählung aus Lukians Lügenfreund bestätigt zu werden. In dieser sagt der Philosoph Eukrates, er habe seine Gattin nach ihrem Tode so sehr geliebt, daß er bei ihrer Verbrennung alles, was sie an Schmuck besaß, sogar ihr Lieblingsgewand, als Beigabe verbrannte. Am siebenten Tage nach ihrem Tode, als er gerade, auf einer Kline sitzend, zur Aufmunterung in der Trauer Platons Buch über

²) J. Rabbinowicz, *Der Totenkultus bei den Juden*. (phil. Diss. Marburg 1889) S. 21.

³) P. Karge, *Rephaim, Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens* (Paderborn 1917) 512 mit Hinweis auf A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 535.

⁴) Die Nachweise bei R. Hartmann, *Volks glauben und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends* = ARW 15 (1912) 148; P. Karge, a. a. O. 512. Aus der griechischen Kultur berichtet uns Pausanias etwas ähnliches vom Grabe des Tereus I, 41, 9 I S. 112 Z. 24—29 (ed. Spiro).

die Seele las, da sei ihm seine verstorbene Gattin erschienen und habe ihm mit lauter Stimme vorgeworfen, er habe ihr nicht die goldenen Sandalen mitverbrannt⁵. Die Wahl des siebenten Tages für eine Erscheinung der Seele in dieser Lügengeschichte ist sehr auffällig, wenn man bedenkt, daß Lukian Syrer ist. Wir haben es hier wohl mit einer Parallele zu der Erscheinung einer Toten am neunten Tage zu tun, von der schon oben die Rede war⁶.

Auch bei den Israeliten ist eine siebentägige Trauer nachweisbar. Als ältester Beleg darf wohl Gen. 50, 10 gelten: „Als sie nun bis nach Goren-haataad gekommen waren, welches jenseits des Jordans liegt, hielten sie dort eine sehr große und feierliche Totenklage ab, und er (sc. Joseph) veranstaltete für seinen Vater eine siebentägige Totenfeier.“ Von einem siebentägigen Fasten der Einwohner von Jabes beim Tode Sauls und Jonathans berichtet I. Sam. 31, 13⁷. Auch Judith 16, 24 heißt es, daß die Heldin des Buches 7 Tage lang betrauert wurde, und Jesus Sirach 22, 12 spricht ganz allgemein aus: „Die Trauer eines Toten dauert sieben Tage, die eines Toren alle Tage seines Lebens.“

In Verbindung mit der siebentägigen Trauer steht bei den Juden eine ebensolange Unreinheitszeit. Num. 19, 11 f. heißt es: „Wer einen Toten, irgendwelche menschliche Leiche, berührt, der wird für sieben Tage unrein. Ein solcher soll sich entsündigen am dritten Tage und am siebenten Tage, so wird er rein werden. Entsündigt er sich aber nicht am dritten Tage und am siebenten Tage, so bleibt er unrein.“ Flavius Josephus berichtet beim Tode des Herodes von Archelaus, dessen Sohne: „Nachdem er sieben Tage lang seinen Vater betrauert und der Menge ein reiches Totenmahl gegeben hatte — es ist aber diese Sitte bei vielen Juden Ursache der Armut, denn man bewirtet die Menge nicht ohne Zwang und wenn jemand dieses unterließe, so würde er verrufen —, tauschte er sein Gewand mit einem weißen, schritt zum Tempel und wurde dort mit mannigfachen Glückwünschen vom Volke empfangen⁸.“ Archelaus legt also

⁵) Lukian, *Philopseudes* 27 III S. 99 (ed. Sommerbrodt).

⁶) Vgl. oben S. 120.

⁷) Vgl. auch I Chron. 10, 11—12.

⁸) Flavius Josephus, *De bello Judaico* II, 1, 1 II S. 85 (ed. Dindorf).

am siebenten Tage nach dem Tode seines Vaters das Trauergewand ab und geht erst dann zum Tempel, und Flavius Josephus berichtet an anderer Stelle ausdrücklich, daß er hierin der Landessitte folgte⁹. Noch für seine Zeit berichtet uns Johannes Buxtorfius, daß die Juden, von der Bestattung heimgekehrt, sieben Tage lang auf dem Boden mit nackten Füßen sitzen und speisen. Sie essen kein Fleisch und trinken keinen Wein während dieser Zeit, ausgenommen, wenn ein Sabbat oder ein Fest in diese Zeit fällt¹⁰.

Diese siebentägige jüdische Trauerperiode steht also in Parallele zu dem von Lukian für Hierapolis berichteten Brauche der Gallen, sieben Tage nicht in den Tempel zu gehen. Diese siebentägige Trauer ist aber im semitischen Osten noch weiter verbreitet gewesen. J. Hehn nimmt sie auch für Babylonien¹¹ an und möchte die Beobachtung siebentägiger Fristen ganz allgemein auf Beobachtung des Mondwechsels zurückführen¹².

Eine besondere Beachtung verdient noch der Totenkult der heutigen Mandäer am Euphrat. In einem von S. Ochser übersetzten mandäischen Texte heißt es: „Über die Seele, der das Öl gut zugefallen, lies für sie an sieben Abenden, der Nazaräer, Mandäer und der Gläubigen, betet einen Maseqtà¹³, bekennt in unserem Lobpreise, die da sind. Erhebet die Augen und betet. Sie sollen die Augen erheben und alle sehen das Pehta und das Mambuha und die Verknüpfungen und Auflösungen der Maseqtà vom Anfang bis zu Ende, bitte und bete, da du dich im Gewande siehst. Habe Mitleid mit ihr, auf daß weggenommen werden ihre Sünden. Das Leben siegt¹⁴.“ Nach diesem Texte soll also für die Seele eines Toten an sieben Abenden gebetet

⁹) Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 17, 8, 4 I S. 675 Z. 6—8 (ed. Dindorf).

¹⁰) J. Buxtorfius, *Synagoga Judaica* (Basileae 1661) 706.

¹¹) J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* (Leipzig 1907) 42.

¹²) A. a. O. S. 86.

¹³) Über Maseqtà vgl. W. Brandt, *Die mandäische Religion* (Leipzig 1889) 81 f.: „Zeremonien, welche man bestellt und vornimmt, um sowohl sich als den Seinigen, verstorbenen und noch lebenden, zur Seligkeit zu verhelfen. Die Leitung hat der Priester, der im Ornat auftritt, Salbung und Kommunion verteilt, ähnlich wie bei der Taufe.“

¹⁴) S. Ochser, *Sidra di Nischmata* = ZDMG Bd. 61 (1907) 368. Vgl. jedoch zur Übersetzung Lidzbarskis Kritik ebenda S. 689 ff.

werden. Daß dieses noch in unserer Zeit geschieht, teilt H. Petermann aus eigener Anschauung mit. Nach der Bestattung, die nach Möglichkeit am Todestage stattfindet, kommt die Gemeinde an diesem, sowie an den beiden folgenden und am siebenten Tage im Trauerhause zusammen und wird auf Kosten des Gestorbenen, auch wenn dieser noch so wenig hinterlassen hat, bewirtet, wobei der Priester Vorlesungen aus dem großen Buche hält¹⁵. Auffällig ist auch noch die Bemerkung Petermanns, daß der Leichnam zunächst mit Steinen oder Erdklößen zugedeckt wurde¹⁶, eine Beobachtung, die wir bei Lukian schon für die Gallen des Atargatistempels gefunden haben.

Bisher wurde der siebente Tag als Totengedächtnistag in vorderasiatischer Kultur verfolgt. Er begegnet uns auch um 380 n. Chr. in Nordafrika. In einem Briefe beklagt sich der damals noch heidnische, spätere Bischof Synesios über das Verhalten seiner Nichte, die beim Todesfalle eines Verwandten erst am dritten Tage nach dessen Bestattung zum Grabe kam und dann nicht in Trauerkleidung, sondern mit ihrem gesamten Schmucke. Dann heißt es weiter von ihr: „Kaum wartete sie den siebenten Tag ab, an dem wir das Totenmahl abhalten, da bestieg sie mit der geschwätzigen Alten, ihrer Amme, das Maultiergespann und fuhr in vollem Schmucke nach Teucheira¹⁷.“ Hier scheint also auch der siebente Tag den Abschluß der Trauer gebildet zu haben, was man vielleicht aus dem Verhalten der Nichte erschließen darf, die kaum das Ende der Trauer abwarten kann. Auf diesen Tag fällt jedenfalls für die Gegend von Kyrene ein Totenmahl.

Volkssitte und Volksglaube stehen in engem Zusammenhang. Bei der dreitägigen Totentrauer fanden wir zugleich einen Glauben, nach dem die Seele des Abgeschiedenen noch drei Tage beim Leibe weilt. Auch für die siebentägige Totentrauer haben wir etwas Ähnliches anzunehmen.

Über die Bestattung des bei der Erstürmung von Amida gefallenen Sohnes des Königs Grumbates schreibt Ammianus Marcellinus: „Durch diesen Todesfall wurde das gesamte Königshaus in Trauer versetzt und alle Vornehmen mit dem

¹⁵) H. Petermann, *Reisen im Orient* II (Leipzig 1861) 120.

¹⁶) H. Petermann, a. a. O. S. 119.

¹⁷) Synesios *Ep.* 3: *Epistolographi Graeci* S. 638 f. (ed. Hercher). Hercher).

Vater durch dieses Unglück erschüttert. Nachdem nun öffentliche Trauer angesagt war, wurde der vornehme und beliebte Jüngling nach der Sitte seines Volkes betrauert. So wie er bewaffnet war im Leben, wurde er hinausgetragen, auf einer reichen und hohen Bahre aufgebahrt und um ihn herum zehn Speisepolster aufgestellt, auf denen sich Nachbildungen schon gestorbener Menschen befanden, die man so verfertigt hatte, daß sie schon bestatteten Leichen glichen. Sieben Tage lang schmausten alle Männer in Zelten nach Abteilungen (geordnet) und hielten Klage ab um den Königssohn durch Tänze und Absingen besonderer Arten von Totengesängen. Die Frauen aber klagten in erbarmungswürdiger Weise unter vielen Tränen, die Hoffnung des Volkes sei in der ersten Blüte vernichtet worden, wie man wohl die Verehrer der Venus oft weinen sieht in den Mysterienfeiern des Adonis, der, wie einige Mysterienkulte lehren, ein Kultbild aus reifen Früchten ist¹⁸.

Diese Schilderung spricht von einer siebentägigen Aufbahrung der Leiche. Es handelt sich um den Sohn des Königs der Chioniten, Grumbates. Das muß zunächst vorsichtig machen für einen Rückschluß auf Volksglaube und Volkssitte. Doch weist schon die Erwähnung der zehn Ahnenbilder, des siebentägigen Totenmahls der Totenklage darauf hin, daß der Aufbahrung in diesem Falle ein Seelenglaube zugrunde liegen kann. Siebentägige Aufbahrungen begegnen auch sonst. In dem syrischen Martyrium des Mar Abâ wird der Märtyrer auch sieben Tage lang aufgebahrt, diesmal in der Kirche, und durch Schriftlesungen, Lobgesänge, Homilien und geistliche Gesänge geehrt¹⁹. Vielleicht stammt auch das vielgeschmähte Zitat des Vergilkommentators Servius zu Vergils Aeneis V, 64, wonach es „bei den Alten“ Sitte war, den Toten sieben Tage lang aufbahren²⁰, aus einer Quelle, die einen orientalischen Brauch wiedergeben will. Die bald nach dem Tode einsetzenden Verwesungserscheinungen konnte man durch künstliche Konservierung beheben. Es fragt sich hier nun, was die Leute damals zu solchen Zeremonien getrieben haben mag. Jedenfalls ist es

¹⁸) Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum* 19, 1, 10—11 I S. 157, 23—S. 158, 8 (ed. Clark).

¹⁹) *Akten persischer Märtyrer* 20, Mar Abâ 40 BKV 22 S. 219 (übers. Braun).

²⁰) Vgl. oben 135 f.

auffallend, daß auch in einer christlichen Legende von den Siebenschläfern zu Ephesus, die unter dem Namen Gregors von Tours erhalten, nach M. Huber aber vermutlich das Werk eines Mönches aus der Gegend von Tours ist²¹, von einer siebentägigen Aufbewahrung gesprochen wird²². Doch ist hier zahlensymbolische Spielerei möglich.

Plinius hat uns aus Herakleides (Pontikos?) eine merkwürdige Geschichte berichtet, daß nämlich eine Frau, die schon sieben Tage tot war, wieder zum Leben erweckt wurde²³. Das könnte uns vielleicht auf den Gedanken bringen, ob nicht der siebentägigen Aufbahrung der Gedanke des siebentägigen Verweilens der Seele beim Leibe zugrunde liegt. Dieser Gedanke ist im späteren Judentum nachweisbar.

Neben dem Volksglauben an eine dreitägige Freiheit der Seele gab es auch einen solchen an eine siebentägige Freiheit, den man noch heute bei den Juden Ost-Galiziens kennt²⁴. Deutlich wird eine solche Vorstellung ausgesprochen im babylonischen Talmud, Schabbath 23, 5 fol. 152a: „Hisda sagte: Die Seele des Menschen trauert sieben Tage nach ihm, und ferner heißt es: Und er veranstaltete für seinen Vater eine sieben-tägige Trauer²⁵.“ In dieselbe Richtung weist folgende Erzählung: „Rabbi Jehuda sagte: Wenn ein Toter keine Trauernden hinterläßt, so setzen sich zehn Leute auf den Ort (an dem er starb). Einst starb jemand in der Nachbarschaft R. Jehudas und hinterließ keine Trauernden; da brachte R. Jehuda an jedem (der sieben) Tage je zehn Leute, die auf seinem Sterbeorte saßen. Darauf erschien er R. Jehuda im Traume und sprach zu ihm: „Mögest du Ruhe finden, wie du mir Ruhe verschafft

²¹) M. Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern* (Leipzig 1910) 131.

²²) Gregor v. Tours, *Historia septem dormientium* 6: *per septem autem dies, quibus super terram fuerunt, non defuit odor ille suavissimus*

²³) Plinius, *Naturalis historia* VII, 175 II S. 44, 8—10 (ed. Mayhoff). Als Urheber dieser Totenerweckung hat Herakleides vermutlich den Empedokles genannt. Vgl. Diogenes Laertios VIII, 67 S. 222 Z. 19ff. (ed. Cobet). Vgl. F. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius* (Berlin 1879) 158f.

²⁴) Vgl. P. Sartori, *Die Speisung der Toten*. (Progr. Dortmund 1903) 23 mit Berufung auf Urquell NF II S. 109.

²⁵) L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* I S. 704.

hast²⁶.“ Auffällig ist hier noch die Vorschrift, daß zehn Personen an der Trauer teilnehmen sollen. Man erinnert sich unwillkürlich der zehn Speisepolster mit den Totenmasken bei Ammianus Marcellinus.

Gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts findet sich die Vorstellung von der siebentägigen Freiheit der Seele in dem sog. vierten Buch Esra. Der Verfasser erzählt die Gespräche mit dem Engel Uriel über das Jenseits. Dann heißt es: „Wird den Seelen Zeit gegeben, nachdem sie vom Körper getrennt sind, damit sie sehen, worüber du zu mir gesprochen hast? Und er sagte zu mir: Sieben Tage dauert ihre Freiheit, damit sie sehen, was ihnen vorher verkündet wurde, danach werden sie in ihren Kammern versammelt²⁷.“ Besonders wichtig ist, daß diese Schrift auf palästinensischem Boden entstanden ist, also auch palästinensischen Volksglauben wiedergeben wird. Die Beschränkung dieses Glaubens auf die babylonischen Juden, wie sie J. Scheftelowitz anzunehmen scheint²⁸, besteht kaum zu Recht. Der Glaube an eine siebentägige Freiheit hat also neben dem an eine dreitägige in Palästina bestanden²⁹.

Auch in christlichen Kreisen scheint dieser Glaube verbreitet gewesen zu sein. Im griechischen Adambuch, einer jüdischen Schrift mit christlicher Überarbeitung, gibt der Erzengel Michael beim Tode der Eva folgenden Befehl: „Während sechs Tage trauert, am siebenten Tage aber höre auf und freue dich über ihn (sc. Tag), weil an ihm Gott und wir Engel uns freuen über die gerechte Seele, die von der Erde hinweggegangen ist³⁰.“ Die Freude soll aber erst am siebenten Tage eintreten, vermutlich wohl deshalb, weil erst an diesem Tage der Abschied von der Welt stattfindet.

Von besonderer Bedeutung für diese Frage ist die Hoch-

²⁶) A. a. O. I S. 704.

²⁷) Nach R. L. Bensly, *The fourth book of Esra* = Texts and studies III, 2 (Cambridge 1895) 35. Vgl. auch J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* = Bibl. Stud. 20 (Freiburg i. B. 1922) 155.

²⁸) J. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum* (Gießen 1920) 179.

²⁹) Vgl. hiermit A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908) 103.

³⁰) *Apocalypsis Mosis* 43 = *Apocalypses apocryphae* 23 (ed. Tischendorf).

schätzung des 4. Esrabuches in christlichen Kreisen³¹. Dadurch war es leicht möglich, daß die in ihm als Offenbarung ausgesprochene Vorstellung von der siebentägigen Freiheit der Seelen nach dem Tode in weitere Kreise drang. Sogar Ambrosius scheint diesem Buche eine besondere Verehrung entgegengebracht zu haben. So verweist er einmal einen gewissen Horontianus zur Entscheidung der Frage, ob die Seele nach dem Tode aus einer himmlischen Substanz bestehe, auf das vierte Buch Esra, wo er Aufklärung erhalten werde³². Er scheint sich aber auch selbst mehrere Gedanken dieses Buches zu eigen gemacht zu haben. In seiner Schrift *De bono mortis* beschreibt er im elften Kapitel die sieben Ordnungen der Seligen im Anschlusse an IV. Esra. Dann fährt er fort: „Das ist, so sagt er (sc. Esdras), deren Ruhe in sieben Ordnungen und die erste Ausübung ihrer zukünftigen Ruhe, bevor sie in ihren Wohnungen das Geschenk des Versammeltseins in Ruhe genießen. Daher sagt der Prophet zum Engel: Es wird also den Seelen Zeit gegeben, nachdem sie vom Körper getrennt sind, damit sie das sehen, was du gesagt hast? Und es antwortete der Engel: Sieben Tage dauert ihre Freiheit, damit sie in den sieben Tagen sehen, welche Reden ihnen vorher gesagt wurden, und danach werden sie in ihren Kammern versammelt. Dies also über die Ordnungen der Gerechten ist reicher ausgeführt als über die Leiden der Sünder, denn es ist besser zu erkennen, wie die Unschuldigen gerettet werden, als wie die Sünder bestraft werden³³. Ambrosius zitiert also hier die Stelle aus dem 4. Buche Esra, wonach die Seele nach dem Tode noch 7 Tage Freiheit hat. Hat er sich nun auch diese Anschauung zu eigen gemacht, oder deutet er vielleicht diese Stelle allegorisch um? J. Niederhuber zitiert in seiner Abhandlung über die Eschatologie des hl. Ambrosius wohl diese Stelle, berührt diese Frage aber gar nicht³⁴. Es ist jedenfalls auffällig, daß in seiner Totenliturgie der dritte

³¹) Vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* III⁴ (Leipzig 1909) 329.

³²) Ambrosius *Ep.* 34, 2 *ad Horontianum* (Migne PL 16, 1074): *De quo tibi Esdrae librum legendum suadeo, qui et illas philosophorum nugae despexerit; et abditiore prudentia, quam collegerat ex revelatione, perstrinxerit eas substantiae esse superioris.*

³³) Ambrosius, *De bono mortis* 11. (Migne PL 14, 562).

³⁴) J. Niederhuber, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius* (Paderborn 1907) 73.

Tag keinen Platz hat, er vielmehr statt dieses Tages den siebenten gefeiert wissen will. Das würde sich sehr gut erklären, wenn man annimmt, daß für ihn die Entscheidung nicht auf den dritten Tag, wie man anderwärts annahm, sondern erst auf den siebenten Tag fiel. In manchen Schriften abendländischer Kirchenschriftsteller bezeichnete man den siebenten Tag als den Tag der Ruhe und den achten Tag als den Tag der Auferstehung³⁵. Dabei hat in erster Linie der Schöpfungsbericht vom Ruhem Gottes am siebenten Tage und die Auferstehung Christi am 8. (bzw. 1.) Tage der Woche mitgespielt. Vielleicht mag man aber auch hierbei an die eschatologische Bedeutung der sieben Tage nach dem Tode gedacht haben. Sieben Tage haben die Seelen ja Freiheit, erst danach gehen sie ein zur Ruhe bis zur Auferstehung.

In welchem Verhältnisse stehen nun bezüglich des siebenten Tages Totenliturgie und Eschatologie? Ist der Glaube an eine siebentägige Freiheit hervorgewachsen aus der Trauerzeit von sieben Tagen? Da der Seelenglaube diesmal in einer verhältnismäßig späten Zeit erst nachweisbar ist, wird man eher die Entwicklung der Eschatologie aus der Liturgie annehmen. Darum wird auch hier wohl die Bedeutung der vorchristlichen Totenliturgie für die christliche mehr zu betonen sein als die Einwirkung eschatologischer Vorstellungen. Im östlichen Mittelmeerbecken tritt uns in christlicher Zeit im allgemeinen der neunte Tag als Totengedächtnistag entgegen. Eine Ausnahme macht nur die palästinensische Kirche, die noch im 6. Jahrhundert den siebenten Tag statt des neunten feierte³⁶. Hier wird also auch wohl jüdische Volkssitte am christlichen Totengedächtnis mitgeschaffen haben.

Vielleicht haben wir auch im Abendlande für das christliche Totengedächtnis am siebenten Tage semitische Einflüsse anzunehmen. Die Beziehungen zwischen Syrien und Gallien wurden schon oben gestreift³⁷. Und wenn in Kyrene im heidnischen Totenkult der siebente Tag gefeiert wurde, so ist es nicht ausgeschlossen, daß in Karthago und Umgebung, die doch

³⁵) S. o. S. 31 und 48. Marius Victor, *Comm. in Gen. lib. I*, 172 CSEL Nova series I, 1 (ed. Schenkl) S. 445, Ambrosius, *Ep.* 63, 101 (Migne PL 16, 1216f.).

³⁶) S. oben S. 10 f.

³⁷) S. oben S. 33 f.

ganz von semitischer Kultur durchsetzt ist, neben dem römischen neunten Tag, wie er uns etwa bei Apuleius entgegentritt, auch schon in vorchristlicher Zeit der semitische siebente Tag gefeiert wurde. An diese Feier konnte dann Augustinus anknüpfen und, weil dieser Tag zugleich in der Bibel belegt war, den Kampf gegen den römischen neunten Tag um vieles leichter führen.

§ 12.

Der dreißigste Tag als Totengedächtnistag. Die Beziehungen Hekates, Hermes', Apollons zum antiken Totenkult.

Im griechischen Totenkult wurde außer dem dritten und neunten Tage nach dem Tode auch noch der dreißigste Tag als Totengedächtnistag gefeiert. Hierüber schreibt der Lexikograph Harpokration: „Τριακάς. Den Toten wurde der dreißigste Tag nach dem Tode gefeiert und wurde daher τριακάς genannt, wie Hypereides in der (Rede) über das Erbe des Hippeus zeigt, in der er τριακάς im Singular und Plural gebraucht¹.“ A. Mommsen möchte unter τριακάδες den dreißigsten eines jeden Monats verstehen. Dann würde also diese Stelle auf Totenopfer an diesem Tage hinweisen². Es ist aber nicht recht verständlich, warum besonders hervorgehoben wird, daß diese Feier τριακάς hieß, da schon ohnehin dieser Tag den Namen τριακάς trug. Ferner mußte dann διὰ θανάτου nicht mehr zeitlich, sondern begründend wegen des Todes verstanden werden, was etwas steif ist³. Tatsächlich hatte der dreißigste Tag nach dem Tode im athenischen Totenritual eine Bedeutung. In Lysias' Rede über den Mord des Eratosthenes wird deutlich gesagt, daß Frauen sich nach einem Todesfalle dreißig Tage nicht schminken durften⁴. Das Unterlassen des Schminkens gehört zur Trauer um einen Verstorbenen. Man könnte also von dieser Stelle aus auf eine dreißigtägige Trauer in Athen schließen, die

¹) Harpokration, Λέξεις ρητορικαί s. v. τριακάς S. 177 Z. 16—19 (ed. Bekker).

²) A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen* (Leipzig 1898) S. 173 A. 1.

³) Zu διὰ θανάτου = nach dem Tode vgl. E. Rohde *Psyche* I¹⁰ S. 233 A. 3.

⁴) Lysias, Ὑπὲρ τοῦ Ἐρατοσθένους φόνου 14 S. 4 (ed. Thalheim): Ἔδοξε δέ μοι, ὦ ἄνδρες, τὸ πρόσωπον ἐψιμυθιῶσθαι, τοῦ ἀδελφοῦ τεθνεώτος οὐπω τριακονθ' ἡμέρας.

vom neunten Tage ab vielleicht einen etwas leichteren Charakter trug und deren Abschlußtag, nämlich der dreißigste, eine besondere Bedeutung hatte. Aus dem Umstande, daß auch dieser Totengedächtnistag mit der Trauerzeit in Verbindung steht, läßt sich schließen, daß die τριακάδες ebenso wie die τρίτα und ἔνατα vom Todestage und nicht vom Bestattungstage an zu rechnen sind, eine Vermutung, die auch Harpokration in seiner oben besprochenen Erklärung zu bestätigen scheint. Er spricht von dem τριακοστὴ ἡμέρα διὰ θανάτου, was man wohl mit „der dreißigste Tag nach dem Tode“ wiedergeben darf. Harpokration beruft sich auf den attischen Redner Hypereides (390—322 v. Chr.). Ist die Berufung zu Recht bestehend und die Rede echt, dann erhielten wir als älteste Bezeugung unserer τριακάδες das vierte vorchristliche Jahrhundert, ebenso wie bei den τρίτα und ἔνατα.

Für den dreißigsten Tag nach einem Todesfalle ist uns in den Λέξεις ῥητορικαί die Feier eines Totenmahles bezeugt. Zur Erklärung des Wortes καθέδραι heißt es dort: „καθέδραι (heißen) Gastmähler. Am dreißigsten Tage nach einem Todesfalle kamen alle Angehörigen und Verwandten zusammen und speisten zu Ehren des Toten. Dies nannte man καθέδρα. Es gab aber vier καθέδραι⁵.“ καθέδρα heißt eigentlich der Stuhl oder der Sessel. Dieses Totenmahl hatte wohl diesen Namen, weil man für den Toten beim Mahle einen Sessel freihielt⁶. Auch hier wird also die Feier des dreißigsten Tages vorausgesetzt. Dabei heißt die Feier καθέδρα. Auch Hesychios scheint eine solche Feier zu kennen, wenn er schreibt: Καθέδραι πένθους ἡμέραι ἐπὶ τετελευτηκόσι⁷. Der gewöhnliche Name des Totengedächtnistages scheint aber τριακάς gewesen zu sein. Das legt eine weitere Stelle aus den Λέξεις ῥητορικαί nahe. Sie lautet: Τριακάδας, τὴν τριακοστὴν τῶν νεκρῶν⁸. Ἡ τριακοστή ist hierbei ebenso wie ἡ τρίτη, ἡ δεκάτη zu verstehen als Bezeichnung des

⁵) *Anecdota Graeca* I S. 268 Z. 19—23 (ed. Bekker).

⁶) Vgl. F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 221 Anm. 1, A. Nehring, *Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen* (phil. Diss. Breslau 1917) S. 7f., und neuerdings Th. Klauser, *Die Kathedra im Totenkult* = LF 9 (Münster 1927) S. 52f.

⁷) Hesychios, *Lexikon* s. v. καθέδρα S. 790 (ed. Schmidt).

⁸) *Anecdota Graeca* I S. 508 Z. 5 (ed. Bekker). Vgl. auch noch Pollux, I, 66, I S. 21 Z. 1—6 (ed. Bethe).

dreißigsten Tages. Stellen wir nunmehr für Athen die Totengedächtnistage zusammen, so erhalten wir den dritten, neunten und dreißigsten Tag nach dem Tode. Schon Pollux kennt diese Reihe. Er schreibt:

Προθέσεις, ἐκφοραί,
τρίτα, ἑνάτα, τριακάδες
ἐναγίσματα, χοαί
τὰ νενομισμένα⁹.

Die Zusammenstellung dieser auf den Totenkult bezüglichen Wörter in Pollux' Wörterbuch ist nicht willkürlich, sondern läßt einen Plan erkennen. Die Wörter der beiden ersten Zeilen sind zusammengestellt nach der Reihenfolge der Riten, zu deren Bezeichnung sie dienen. Die dritte Zeile sagt uns, worin denn die τρίτα, ἑνάτα und τριακάδες bestehen. τὰ νενομισμένα, was gleichbedeutend mit τὰ νομιζόμενα¹⁰ ist, faßt alles in sich zusammen, was in den drei ersten Zeilen genannt ist. Berücksichtigt man nun die Tatsache, daß dieses Wissen von Dingen, die den Totenkult angehen, von Pollux gemäß dem Zwecke seines Lexikons aus der ihm vorliegenden klassischen und nichtklassischen Literatur geschöpft ist, so wird man wohl annehmen dürfen, daß in der ihm vorliegenden Literatur außer diesen drei Totengedächtnistagen kein anderer Tag genannt ist, der mit diesen drei Tagen das gemeinsam hat, daß er mit dem Tode in unmittelbarer Beziehung steht. Das ist nicht unwichtig für den Nachweis des vierzigsten Tages im heidnischen Totenkult.

Sprachlich ist τριακάδες keine analoge Bildung zu τρίτα und ἑνάτα. Man erwartet eigentlich als Bezeichnung der Totenfeiern am dreißigsten Tage τριαχοστά oder ein ähnliches Wort. Ein solches begegnet uns in der Gesetzgebung von Julis: Ἐπὶ τῷ θανόντι τριηχόσ--τια μὲ |π>οιεῖν¹¹. Auf Keos sind also im 6. Jahrhundert die Feiern am dreißigsten Tage verboten worden. Das hängt wohl wieder mit der beabsichtigten Einschränkung des Totenkultes auf dieser Insel zusammen. Daß dieser Einschränkung aber gerade die „Dreißigsten“ zum Opfer gefallen sind, läßt vermuten, daß sie auch schon vorher nicht die Bedeutung der Dritten und Neunten gehabt haben. Das gleiche

⁹) Pollux, *Onomastikon* VIII, 146 S. 356 (ed. Bekker). Unter Auslassung der τρίτα auch III, 102 S. 187 Z. 23ff. (ed. Bethe).

¹⁰) Vgl. oben S. 90.

¹¹) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* II, 1 Nr. 93 Z. 20.

dürfen wir für Athen vielleicht aus dem Umstande vermuten, daß Isaios die *τρίτα* und *ἑνاتا* besonders erwähnt, von den *τριακάδες* aber schweigt.

A. Mommsen hat die Vermutung ausgesprochen, daß unter den *τριακάδες* bei Harpokration Totenopfer am dreißigsten eines jeden Monats zu verstehen seien¹². Ist diese Vermutung auch nicht haltbar, so muß doch zugegeben werden, daß *τριακάδες* an anderen Stellen auch zur Bezeichnung des letzten Monatstages gebräuchlich ist¹³. Das ist im Mondmonat, der ja nicht ganz genau 30 Tage umfaßt, meistens der dreißigste Tag¹⁴. Nun kannte aber die Antike auch sog. hohle Monate, d. h. Monate, die nur neunundzwanzig Tage hatten. Bei solchen Monaten ist, wie E. Bischoff nachweist, die Bezeichnung *τριακάς* auf den 29., der sonst den Namen *προτριακάς* führt, übergegangen¹⁵. Demnach heißt also der letzte Tag im Monat immer *τριακάς*. Nun sagt *Athenaios* von der *τρίγλη*, der Seearbe: „Der Hekate wird die Barbe zugeeignet wegen des Gleichklanges des Namens. Sie heißt die Göttin der Dreiwege, die Göttin mit dreifachem Antlitz, und an den *τριακάδες* bringt man ihr die Mahlzeiten¹⁶.“ Es erhebt sich nun die Frage, ob hier *τριακάς* von der Totenfeier am dreißigsten Tage nach einem Todesfalle zu verstehen ist oder vom dreißigsten Tage im Monat¹⁷. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst untersuchen, was uns sonst in der Antike über die Zeit des Hekateopfers berichtet wird.

Zu *Aristophanes*, *Plutos* 844, sind uns folgende Scholien erhalten: 1. „Die Hekate ehrte man in alter Zeit an den Dreiwegen, weil man sie Selene und Artemis und Hekate nannte. Am Neumond (*κατὰ νουμηνίαν*) sandten die Reichen eine Abendmahlzeit wie ein Opfer der Hekate zu den Dreiwegen. Die hungrigen Armen aber waren vorher da, (nahmen sie vorher fort), aßen sie und sagten, daß Hekate dies gegessen habe . . .

¹²) Vgl. oben S. 161.

¹³) E. Bischoff, *Beiträge zur Kenntnis nichtattischer Tagesnamen* = Leipziger Stud. z. kl. Phil. X (Leipzig 1887) 307.

¹⁴) Vgl. *Isidorus Hispalensis Etymologicum* III, 57.

¹⁵) A. a. O. S. 307.

¹⁶) *Athenaios, Deipnosophistai* VII, 126 II S. 215 Z. 7—10 (ed. Kaibel).

¹⁷) Vgl. E. Rohde, *Psyche* I¹⁰ S. 234 u. A. 1. F. J. Dölger, *IXΘΥΣ* II S. 317.

2. Es war Sitte, daß die Reichen Brote und anderes in jedem Monate hinsetzten, die Armen aber davon nahmen . . . 3. Der Hekate opferte man an der τριακάς¹⁸.“ Im ersten Scholion wird gezeigt, daß die Hekatenmahlzeit am Neumondtage dargebracht wurde. Die Mahlzeit wird ausdrücklich als Abendmahlzeit bezeichnet¹⁹. Ein Opfer an Hekate am Neumondtage setzt die Erzählung voraus, die uns Porphyrios aus Theopompos erhalten hat. Ein Magnesier kommt nach Delphi, um von Apollon Auskunft zu erhalten, wie man opfern müsse. Er wird zu einem gewissen Klearch nach Methydriion in Arkadien geschickt, der ihm Auskunft geben soll. Dann heißt es weiter: „Klearch aber sagte, er bringe voll Eifer zu den vorgeschriebenen Zeiten die Opfer dar; in jedem Monat bekränze er am Neumondtage Hermes und Hekate und die anderen Götterbilder, wie es ihm seine Vorfahren hinterlassen hätten, und ehre sie mit Weihrauch, geschrotener Gerste und Opferkuchen²⁰.“ Zwischen dem hier genannten Opfer und dem im Aristophanesscholion erwähnten bestehen einige Verschiedenheiten. Hekate wird im letzten Zitat als Lichtgottheit gewertet. Das zeigt schon die Bemerkung „und die anderen Götterbilder“. Hekate wird also den anderen Göttern gleichgestellt. Ferner dürfen wir annehmen, daß diese Opfer im Hause des Klearchos dargebracht wurden vor den Bildern, die Klearchos besaß.

Ganz anders bei der sog. Hekatemahlzeit. Von Wichtigkeit ist in dem Scholion die Bemerkung, daß die Armen die Speisen wegnahmen, bevor sie an den Dreiwegen niedergelegt waren, d. h. im Besitze der Göttin waren. Der Grund hierfür liegt darin, daß Hekate denjenigen, der von ihrem Opfer aß, mit dem Tode bestrafte²¹. Hekate ist hier die finstere Totenreichsgöttin. Ferner ist hier der Ort des Opfers der Dreiweg.

¹⁸) Aristophanes, *Plutos* 844 Schol. S. 357 Z. 33 ff. (ed. Dübner).

¹⁹) Damit ist die Vermutung W. Roschers, *Lexikon der griech. und römischen Mythologie* I S. 1888, das Opfer habe am Vormittag stattgefunden, hinfällig. Den Erscheinungen Hekates am frühen Morgen steht auch eine solche am Mittage zur Seite. Vgl. Lukian *Philopseudes* 22. Zum Mittag als Geisterstunde vgl. O. Crusius *Die Epiphanie der Sirene* = *Philologus* 50 (1891) 196f., G. Ettig, *Acheruntica* (Leipzig 1890) 383 A. 3 mit Hinweis auf B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen* S. 95ff.

²⁰) Porphyrios, *De abstinentia* 16 S. 91 Z. 13 ff. (ed. Nauck).

²¹) Vgl. F. J. Dölger, *IXΘΥΣ* II S. 308.

Trotzdem wird von beiden Opfern gesagt, daß sie κατὰ νουμηνίαν stattfanden. Die Übersetzung „am Neumondtage“ läßt offen, ob der erste Tag des Monats, der den Namen νουμηνία trug, gemeint ist, oder der letzte des vorhergehenden Monats, an dem ja abends der Neumond eintrat²². Berücksichtigt man nun das dritte Scholion zu Aristophanes Plutos, so wird man als Zeitpunkt der Hekatenmahlzeit den letzten Tag eines Monats und zwar den Abend ansetzen dürfen. Das Opfer an der τριακάς und κατὰ νουμηνίαν geht also auf ein und denselben Termin, den letzten Tag im Monat. Für die τριακάς nach einem Todesfalle ergibt sich also aus den Scholien nichts. Somit werden wir auch unter dem Worte τριακάς in dem Athenaioszitat den dreißigsten Tag im Monat zu verstehen haben.

Der „Neumondtag“ ist uns auch als Totengedächtnistag bezeugt. In seinem Ikaromenippos läßt Lukian den Menippos einen Traum erzählen, wonach dieser auf dem Monde gewesen sei. Dort sei ihm der Philosoph Empedokles begegnet, habe ihn aus einer Verlegenheit befreit und zum Danke habe Menippos versprochen, ihm auf dem Herde zu opfern und an den Numenien zum Monde gewandt zu beten²³. In dem Testamente des Diomedon von Kos wird vorgeschrieben, an den Numenien die Bildsäulen des Herakles und des Diomedon zu bekränzen²⁴. Wir haben es mit einem Totengedächtnis zu tun, das zur gleichen Zeit stattfand wie das Opfer an Hekate. Zu der Frage, warum Decimus Brutus, wie Cicero erzählt, im Monat Dezember ein Totenopfer darbrachte, trotzdem die Römer dies eigentlich im Monat Februar tun, gibt Plutarch folgende Antwort: „Wie die meisten gegen Ende des Tages und am Ende des Monats Totenopfer darzubringen pflegen, so ist es angemessen, bei der Jahreswende im letzten Monate die Toten zu ehren. Es ist nämlich von den Monaten der Dezember der

²²) Isidorus, *Etymologicum* III, 55 (Migne PL 82, 176).

²³) Lukian, *Ikaromenippos* 13 II, 2 S. 149 (ed. Sommerbrodt):
Εὖ γε ἐποίησας, ἦν δ' ἐγώ, βέλτιστε Ἐμπεδόκλεις, ἀπαιδὸν τάχιστα καταπτῶμαι
πάλιν ἐς τὴν Ἑλλάδα μεμνησομαι σπένδειν τέ σοι ἐπὶ τῆς καπνοδόκης κὰν ταῖς
νουμηνίαις πρὸς τὴν σελήνην τρεῖς ἑχχανὼν προσεύχεσθαι.

²⁴) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* N. 144 Z. 19.

..... ἐκάσται δὲ νευμηνίαι σ
 <τεφανούντω δάφναι τὰς ἐικόνας τὰς
 <τοῦ Ἡρακλεῦς καὶ Διομεδόντος καὶ σ
 > ἔπει καπανα. . . .

letzte²⁵.“ Plutarch spricht hier von Totenopfern am Ende des Monats. Leider gibt er nicht genau den Tag an. Wenn aber nach ihm Decimus Brutus im letzten Monat den Toten opfert, so liegt es nahe anzunehmen, daß er mit dem Ausdrucke μηνὸς φθίνοντος den letzten Tag meint. Das ist aber zugleich der Tag, an dem der Neumond eintritt. So besteht also zwischen Hekatemahlzeit und Totenopfer am Neumondtage die Übereinstimmung, daß sie zu gleicher Zeit stattfanden. Man gedenkt also der Toten, wenn man auch ihrer Göttin gedenkt. Es besteht aber noch ein viel engerer Zusammenhang zwischen Hekatemahlzeit und Totenopfer. In den Λέξεις ῥητορικαί wird zum Worte Ἐκαταία folgende Erklärung gegeben: „Die Opfer an Hekate, die auch Totenopfer sind²⁶.“ Die Hekatemahlzeiten galten also als Totenopfer. Dabei ist wohl der Gedanke maßgebend gewesen, daß die Opfer an die Göttin der Toten auch diesen zugute kommen.

Über das Totenritual der Stadt Argos schreibt Plutarch: „Was ist bei den Argivern das sog. ἔγκνισμα? Bei denen, die einen ihrer Blutsverwandten und Verschwägerten bestattet haben, ist es Sitte, nach der Trauer sofort dem Apollon zu opfern, dreißig Tage später aber dem Hermes. Sie glauben nämlich, so wie die Erde die Leichen aufnehme, so Hermes die Seelen. Dem Diener des Apollon aber geben sie Gerste, nehmen Fleisch vom Opfertiere, löschen das Feuer, weil es befleckt ist, aus, holen sich von den Nachbarn anderes Feuer und rösten das Fleisch, das sie ἔγκνισμα nennen²⁷.“ Plutarch berichtet hier von zwei verschiedenen Opfern, einem an Apollon sogleich nach der Trauer, und einem an Hermes dreißig Tage später. Von dem ersteren gibt er uns eine genaue Schilderung. Leider sagt er uns nicht, wie lange die Trauer in Argos gedauert hat. Das Opfer an Apollon trägt Sühnungscharakter. Darauf weist das Löschen des Feuers und das Verbrennen des Fleisches hin. Das Opfer wird also wohl zur Beendigung der kultischen Unreinheit gedient haben. Aber welcher Tag nach dem Todesfalle brachte diese Beendigung? Dem Apollon ist der siebente Tag im Monat heilig, an diesem Tage ist er geboren, und auch sonst spielt die Siebenzahl in

²⁵) Plutarch, *Aetia Romana* 34 II S. 272 Z. 4—9 (ed. Bernadakis).

²⁶) *Anecdota Graeca* I 247 Z. 27—29 (ed. Beker).

²⁷) Plutarch, *Aetia Graeca* 24 II S. 334 Z. 5—14 (ed. Bernadakis).

seinem Kulte eine bedeutende Rolle²⁸. Aus Delphi sind uns drei Urkunden auf Stein erhalten, in denen ein gewisser Philon seinen Sklaven die Freiheit schenkt. In jeder Urkunde werden die Freigelassenen verpflichtet, am Neumondtage und am siebenten eines jeden Monats die Statue des Philon zu bekränzen²⁹. Es ist nun auffällig, daß hier neben dem Totengedächtnis am Neumondtage ein solches am siebenten Tage des Monats, der dem Apollon geweiht war, erscheint. Apollon ist für alle Bewohner von Delphi der Gott κατ' ἐξοχήν; ihm werden auch die freizulassenden Sklaven zum Scheine verkauft³⁰. Wir haben also den Beleg, daß jemand sein Totengedächtnis am Tage seines Gottes gefeiert wissen will³¹, m. a. A.: Apollon hat hier eine gewisse Beziehung zum Totenkult. Man könnte nun vermuten, daß auch in Argos etwas Ähnliches gewesen ist, daß also das ἔγκλισμα an Apollon auf den siebenten Tag nach einem Todesfalle fiel. Dann hätte also Argos die Anschauung von der neuntägigen Unreinheit, die sonst in Griechenland nachweisbar ist, nicht geteilt. Das ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Denn gegen die hierzu gemachte Voraussetzung, der Apollon von Delphi sei gleich dem Apollon von Argos, sprechen eine Reihe Bedenken.

In einem Scholion zu Theokrit ist uns die wichtige Notiz Theopomps (um 350 v. Chr.) erhalten, daß Apollon Karneios bei den Argivern Zeus und Ἡγήτωρ genannt werde³².

²⁸) Vgl. W. Schmidt, *Der Geburtstag im Altertum* = RVV VII, 1 (Gießen 1908) 89ff.

²⁹) H. Collitz, *Sammlung der griech. Dialektschriften* II (Göttingen 1889) S. 265 Nr. 1801 Z. 5. Κατοικεῖτω (sc. Λέαινα) δὲ ἐν Δελφοῖς καὶ στεφανώτω τὰν Φίλωνος εἰκόνα κατ' ἑκάστον μῆνα δις δαφνίνω στεφάνω πλεκτῶ νουμηνία καὶ ἐβδόμῃ. S. 269 Nr. 1807 Z. 19: Στεφανούτω δὲ κατὰ μῆνα || νουμηνία καὶ ἐβδόμῃ τὰν Φίλων<ο>ς εἰκόνα δαφνίνω | στεφάνω πλεκτῶ. Ein Duplikat dieser Urkunde Nr. 2085 S. 444f.

³⁰) Vgl. H. Collitz a. a. O. Nr. 2085 Z. 1f. . . . ἀπέδοτο Φίλων Τελεσάρχου τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ σῶμα γυναικεῖον δι' ὄνομα Ἰσιώ, . . .

³¹) Neben dem siebenten im Monat ist dem Apollon auch der Neumondtag heilig. Vgl. Aristophanes, *Plutos* 1126 Schol. S. 381 Z. 52ff. (ed. Dübner): Ἐξω τῶν ἑορτῶν ἱεραὶ πινες τοῦ μηνὸς ἡμέραι νομιζονται Ἀθήνῃσι θεοῖς τισιν, οἷον νουμηνία καὶ ἐβδόμῃ Ἀπόλλωνι, τετράς Ἑρμῇ, κτλ. Vgl. auch W. Roscher, *Zur Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythos der Griechen* = Philologus LX (1901) S. 360—368.

³²) Theokrit V, 83b Scholion S. 171 Z. 8—15 (ed. Wendel) = Theopompi fragmenta Nr. 321 (ed. Greenfell-Hunt): Κάρνεα· Κάρνεα ἑορτὴ τελουμένη τῷ Καρνείῳ Ἀπόλλωνι κατὰ τὴν Πελοπόννησον ἀπὸ Κάρνου

Apollon Karneios muß also argivischer Hauptgott gewesen sein, denn Zeus war ja oberster Gott bei den Griechen. Apollon Karneios ist aber ein Doppelgott, eine Verschmelzung des einheimischen peloponnesischen Gottes Karnos oder Karneios und des Apollons der einwandernden Dorier³³. Zu Ehren dieses Gottes fand im ganzen Peloponnes ein Fest Karneia statt, das neun Tage dauerte und bei dem überhaupt die Neunzahl eine große Rolle spielte³⁴. Diesem Apollon Karneios war also wohl die Neunzahl heilig. Vielleicht gilt dies auch für das ἑχνησµα. Dann würde also das Opfer an Apollon am neunten Tage nach einem Todesfalle stattgefunden haben, an dem ja auch sonst in Griechenland ein Totengedächtnis stattfand.

Das Opfer an Hermes fand nach Plutarch in Argos dreißig Tage später statt, streng genommen also dreißig Tage nach Trauerbeendigung. Doch ist es wohl wahrscheinlicher, daß Plutarch mit ungenauem Ausdrucke den dreißigsten Tag nach dem Tode meint. Es ist nämlich zu beachten, daß in Verfluchungen Hermes sehr häufig mit Hekate zusammen erscheint³⁵. Hekate hat nun Beziehung zum dreißigsten Tage durch die Opfer an den Numenien. Man wird also wohl auch das Opfer an Hermes auf den dreißigsten Tag legen dürfen.

Nach der Notiz Plutarchs nimmt Hermes die Seelen auf wie Ge oder die Erde die Leichen. Hermes ist im griechischen Totenkult der Seelenführer, aber es scheint, wenn wir den Vergleich, den hier Plutarch anführt, durchdenken, daß Hermes in Argos Herr der Toten überhaupt war. Ein solcher Glaube scheint auch dem Chytrenfest in den athenischen Anthesterien zugrunde gelegen zu haben. In einem Scholion zu Aristophanes'

μάντεως, ὃς ἔφησε τοῖς Ἑρακλείδαις· ἀπὸ δ' αὐτοῦ Κάρνειον Ἀπόλλωνα προσ-
αγορεύουσιν. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Θεοπόμπῃ· ὅτι τὸν αὐτὸν καὶ Δία καὶ Ἥγητορα
καλοῦσιν Ἀργεῖοι διὰ τὸ κάρκινον ἡγήσασθαι τοῦ στρατοῦ. τὸν οὖν Κάρνον οἱ
Ἑρακλείδαι ἀπέκτειναν κατερχόμενοι εἰς Πελοπόννησον ὑπολαβόντες κατάσκοπον
εἶναι τοῦ στρατεύματος· ὃν ὕστερον ἐτίμησαν ὑπὸ λοιμοῦ φθειρόμενοι.

³³) Wernicke bei Pauly-Wissowa RE II, 54.

³⁴) Demetrios v. Skepsis bei Athenaios, Deipnosophistai, IV 146 e I, S. 321 Z. 12 ff. (ed. Kaibel). Über das Fest vgl. noch S. Wide, *Lakonische Kulte* (Leipzig 1893) S. 74 ff.

³⁵) Die Belege sind sehr zahlreich. Vgl. *Def. tab. Att.* 105 Z. 1 (ed. Wünsch). Ferner Nr. 107. Vgl. auch A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* = RVV IV, 2 (Gießen 1908) 202 A. 1, S. 304 und Anm. 5. Ferner A. Abt, *Bleitafeln aus Münchener Sammlungen*: ARW 14 (1911) 146.

Fröschen 218 heißt es: „Sie haben die Sitte keinem der olympischen Götter zu opfern, sondern nur dem Hermes Chthonios. Und von der Chytire, die alle in der Stadt kochen, ißt kein Priester . . . Die Anwesenden beteten zu Hermes für die Toten³⁶.“ Diese Chytire enthielt eine πανσπερμία, also eine Gabe, wie sie auch im Totenkult gebräuchlich war³⁷. Hermes wird hierbei für die Toten angerufen. Das legt nahe, ihn als Herr der Toten anzusehen. Ob diese Vermutung richtig ist, kann nur eine genauere Untersuchung der Anthesterien erweisen³⁸.

Auch im nichtgriechischen Totenkult hat der dreißigste Tag eine Bedeutung gehabt. Lukian berichtet von den Gallen am Tempel von Hierapolis: „Wenn jemand von ihnen einen Leichnam sieht, so geht er an diesem Tage nicht in den Tempel, erst am nächsten Tage reinigt er sich und geht hinein. Die Angehörigen des Toten beobachten alle 30 Tage lang (Enthaltung vom Besuch des Tempels). Erst dann scheren sie sich das Haupthaar und gehen hinein. Vorher hinzugehen ist ihnen nicht erlaubt³⁹.“ Hinter der letzten Vorschrift steht die Anschauung von einer dreißigtägigen Unreinheit, die durch einen Todesfall für die Familienmitglieder des Toten entsteht. Zum Scheren des Haupthaars vergleiche man Num. 6, 9: „Falls aber jemand ganz plötzlich in seiner (sc. des Naziräers) Gegenwart stirbt und er so sein geweihtes Haupt verunreinigt, so hat er sein Haupt an dem Tage, an welchem er rein wird, zu scheren: am siebenten Tage hat er es zu scheren.“ Während der Naziräer am siebenten Tage sein Haar zu scheren hatte, mußten es die Angehörigen nach Lukian am dreißigsten Tage.

Auch bei den Juden spielte der dreißigste Tag eine Rolle. Num. 20, 29 heißt es: „Und es sah die ganze Versammlung, daß Aaron gestorben war; und es beweinte das ganze Haus Israel Aaron dreißig Tage lang.“ Vom Tode Moses' heißt es

³⁶) Aristophanes, *Ranae* 218 Scholion S. 281 (ed. Dübner) = Theopompi *fragmenta* Nr. 316c (ed. Greenfell-Hunt).

³⁷) Aristophanes, *Acharner* 1076 Scholion nach der Ergänzung von Rutherford = Theopompi *fragmenta* 316a (ed. Greenfell-Hunt). Vgl. oben S. 102.

³⁸) Auch S. Eitrem, *Hermes und die Toten* = Forhandlingar I. Videnskabs-Selskabet I. Christiania Aar 1909 (Kristiania 1910) Nr. 5 sucht den Nachweis zu erbringen, daß Hermes der Gott der Toten gewesen ist.

³⁹) Lukian, *Περὶ τῆς Συρίας θεοῦ* 52.

Deut. 34, 8: „Und es beweinten die Söhne Israels den Moses in den Steppen Moabs dreißig Tage.“ Auch die Vorschrift Deut. 21, 13, einer Kriegsgefangenen einen Monat Zeit zur Trauer um Vater und Mutter zu lassen und sie dann erst zu heiraten, gehört hierher. Diese dreißigtägige Trauer hat sich bei den Juden neben der siebentägigen Trauer bis in die christliche Zeit hinein erhalten⁴⁰. Das Verhältnis der dreißigtägigen jüdischen Trauer zur siebentägigen und dreitägigen bedarf noch einer Untersuchung. Der Talmud sagt darüber: „Drei Tage beweint man einen Toten, sieben Tage währt die tiefe Trauer, und dreißig Tage unterläßt man das Scheren des Bartes und das Waschen und Bleichen der Kleider“⁴¹.

Auch eschatologisch hat der dreißigste Tag nach dem Tode eine Rolle gespielt. Im palästinensischen Talmud findet sich die Vorschrift, bis zum dreißigsten Tage nach dem Tode soll man die Haschkaba für einen Verstorbenen anstellen, um seiner unruhig umherirrenden Seele Beruhigung und Erleichterung zu verschaffen, denn erst am dreißigsten Tage erlange die Seele einen endgültigen Wohnort⁴².

Die Einwirkung des orientalischen dreißigsten Tages auf die christliche Totenliturgie ist wohl anzunehmen für die Umgebung Ephräms des Syrers in Edessa-Nisibis. Dabei mag auch vielleicht die Totenliturgie des Parsismus, die nach F. Spiegel ein Gebet am Monatstage eines Todes vorsieht⁴³, mitbestimmend gewesen sein. Für die Entwicklung des christlichen dreißigsten Tages sowohl im Orient wie besonders im Okzident ist es von Wichtigkeit, daß der dreißigste Tag sich auch in der Bibel fand. Augustinus hat uns den Weg gezeigt am Beispiele des siebenten Tages. Was wir bei diesem Tage nachweisen können, wird daher auch für die Feier des dreißigsten Tages anzunehmen sein.

⁴⁰) Flavius Josephus, *De bello Judaico* III, 9, 5 VI, S. 250 Z. 9ff. (ed. Niese).

⁴¹) *Taanit* fol. 27b nach F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* 41. Vgl. auch *bab. Moed Katon* f. 27b I S. 312 (übers. Wünsche).

⁴²) *Jerus. Moed Katon* III nach C. Grüneisen, *Ist der Ahnenkultus vorjahwistische Religion Israels?* (theol. Diss. Halle 1900) 57.

⁴³) F. Spiegel, *Avesta* II S. XLII. Vgl. A. Kaegi, *Die Neunzahl bei den Ostariern* S. 60 Anm. 41.

Der vierzigste Tag nach dem Tode als Totengedächtnistag.

Die Feier des vierzigsten Tages ist in christlicher Zeit weit verbreitet gewesen¹. Auffallenderweise begegnet sie uns im Osten fast durchweg im griechischen Sprachgebiet. Wir werden also für die Frage der Herkunft des vierzigsten Tages uns zunächst im griechischen Totenkult umschaun müssen.

Für die Bedeutung des vierzigsten Tages nach dem Tode hat R. Wunsch auf ein attisches Bleitäfelchen hingewiesen, das nach ihm den ältesten Beleg für die Feier des vierzigsten Tages darstellt. Es lautet:

Δαίμονι χθονίῳ καὶ τῇ χθονίῳ
καὶ τοῖς χθονίοις πᾶσι
πέμπω δῶρον . . .
καταχθόνι<α> αὐτὸν A . . .
. TIP ἀγαθέ, ἃ αὐτοῦ . . .
δυνατά αὐτοῦ <κ>όνις A . . .
τε Γῆν πρὸς <ε>καστον καὶ τὴν
τύχην αὐτοῦ ἄγετε ἀΐδιαν·
(θ)εο(ι) ἐ(πι)τύνβιοι ἐνέρ<ω>ν E . .
τὴν τα[ι]χίστην· τὸ δὲ ποτ<ὸ>
<δ>ταν πῆλ ἀφ' <ή>μῶν καὶ τ<ή>ν τῶν<
τρια<κάδων> ἀνιέρωσιν . . .
ὃ δεσπότη<α>ι χθόνιοι καὶ ἐ<π>ιτύν
βιοι· ἀφ' ἧς δέδωκα [δέδωκα] δε<κ>άτην
μέχρι ἡμερῶ<ν> τετταράκοντα.²

Das Original dieses Täfelchens ist verloren gegangen, wir

¹) Vgl. oben S. 3 ff., 17 ff., 48 f.

²) *Defixionum tabulae Atticae* = IG III, 3 App. Nr. 99 S. 25 (ed. Wunsch).

besitzen nur eine Abschrift, die kein klares Bild von dem Inhalte gibt. Z. 1: Δαίμων χθόνιος ist wohl Ἐρμης³. Z. 14 ist wohl das zweite δέδωκα stehenzulassen, da auch sonst Verdoppelung eines Wortes auf Fluchtafeln nachweisbar ist, um die Eindringlichkeit hervorzuheben. Wunsch schließt aus den beiden letzten Zeilen, der Fluch solle wirken μέχρι ἡμερῶν τετταράκοντα und folgert dann, daß zu der Zeit, in der das Bleitäfelchen geschrieben wurde, der vierzigste Tag nach dem Tode eine Bedeutung gehabt habe. Befristungen auf Fluchtafeln sind auch sonst noch nachweisbar. Eine Fluchtafel aus Rom (4. Jahrhundert n. Chr.) befiehlt, den Fluch innerhalb fünf Tagen wirken zu lassen⁴. Der fünfte Tag ist im ganzen antiken Totenkult, soweit heute noch festgestellt werden kann, ohne besondere Bedeutung gewesen. Daher braucht man auch aus der Frist von vierzig Tagen auf dem ersten Bleitäfelchen nicht mit Notwendigkeit auf eine Bedeutung dieser Zahl in der Umgebung, aus der heraus das Bleitäfelchen geschrieben wurde, schließen. Die Gründe, aus denen heraus man eine Frist für das Wirken des Fluches auf das Täfelchen schrieb, können ganz verschiedener Art gewesen sein. Ein im Amphitheater zu Karthago gefundenes Fluchtäfelchen nennt eine siebentägige Frist⁵. R. W ü n s c h meint, hierbei sei das treibende Motiv der Konkurrenzneid eines Tierfechters gewesen, der noch sieben Tage bis zu den Spielen hatte⁶. Ein anderes Täfelchen, das in einem Grabe zu Rom gefunden wurde, nennt auch eine Frist von sieben Tagen⁷. Wie oben⁸ nachgewiesen wurde, gab es einen Volksglauben, nach dem die Seele noch sieben Tage

³) R. W ü n s c h, *Zu Sophrons Taí gynáikes, aí τὰν θεὸν παντὶ ἐξελάω*: Jahrbücher f. Klass. Philol. 27. Suppl. (Leipzig 1902) 121.

⁴) A. Audollent, *Defixionum tabellae* (Paris 1904) S. 208 Nr. 155 A. Z. 52ff:

Οὕτως αὐτὸν
ποιήσητε κατὰ
κράβατον τιμωρίας
τιμωρισθῆνε κακῶ
θανάτω ἐκλιπῆν
εἴσω ἡμερῶν πέν-
τε, τάχῃ τάχῃ.

⁵) A. Audollent a. a. O. S. 342. Nr. 250 A. Z. 9 f.

⁶) R. W ü n s c h, *Neue Fluchtafeln*: Rhein. Museum NF 55 (1900) S. 263.

⁷) R. W ü n s c h, *Deisidaimoniaka*: ARW 12 (1909) S. 44 Z. 7.

⁸) Vgl. S. 156 f.

nach dem Tode beim Leibe weile. Dürfen wir diesen Glauben hier voraussetzen? Unmöglich wäre es wohl nicht. Es lag ja nahe, den Toten wirken zu lassen in der Zeit, in der man über ihn wegen seiner Anwesenheit auf Erden noch etwas Macht hatte. Ein Beweis hierfür ist wohl kaum zu führen. Man wird also auch die Vermutung, daß in den vierzig Tagen des erstgenannten Täfelchens eine Beziehung zum Totenkult vorliege, vorsichtig aufnehmen müssen. Nimmt man nun noch die fragmentarische Überlieferung dieses Täfelchens hinzu mit seinen vielen Ergänzungen, deren Richtigkeit durchaus nicht erwiesen ist, so wird man sagen dürfen, daß dieses Bleitäfelchen für einen Nachweis des vierzigsten Tages als Totengedächtnistag im griechisch-heidnischen Totenkult kaum in Frage kommt.

Etwas weiter führt uns der Bericht, den uns Firmikus Maternus von der Totenfeier einer Mysteriengemeinde gegeben hat. Er lautet: „In den Mysterien der Proserpina wird ein Baum, der die Gestalt und das Antlitz einer Jungfrau hat, aufgebahrt. Sobald er in die Stadt hineingetragen ist, wird er vierzig Nächte lang betrauert, in der vierzigsten Nacht verbrannt⁹.“ Die Holzfigur, von der Firmikus Maternus hier spricht, symbolisiert vielleicht die Kultgottheit, der zu Ehren diese Trauerfeier abgehalten wird. Vierzig Tage lang dauert die Trauer. Das ist auffällig. Sollte nicht vielleicht die Liturgie dieses Kultes aus Elementen zusammengesetzt sein, die sich im Volksbrauch fanden? Dann hätten wir in diesem Texte den Nachweis für eine vierzigtägige Trauer bei einem Todesfalle. Leider sagt uns Firmikus Maternus nicht, für welche Gegend dieser Mysterienkult galt.

Auf Rhodos scheint die vierzigtägige Trauer in Übung gewesen zu sein. In einer Tempelinschrift, die aber keinen bestimmten Gottesnamen enthält, wird verboten, den Tempel nach einem Todesfall vor Ablauf von vierzig Tagen zu betreten¹⁰. L. Ziehen bezeichnet diesen Zeitraum als lang und unge-

⁹) Firmikus Maternus, *De errore profanarum religionum* 27, 2 S. 69 Z. 15ff. (ed. Ziegler).

¹⁰) L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* II, 1 Nr. 148 Z. 13; W. Dittenberger, *Sylloge* III³ Nr. 983: Ἀπὸ κήδους <οἶκ>εῖον ἡμε(ρῶν) μ'. Zur Ergänzung <οἶκ>εῖον vgl. A. Wilhelm, *Bemerkungen zu griechischen Inschriften* = Archaeol. epigr. Mitteil. aus Österreich XV (1892) S. 8. Zu κήδος = Trauer vgl. W. Dittenberger, *Sylloge* III³ S. 982 A. 5.

wöhnlich¹¹. S. Wide¹² wollte in dieser Inschrift jüdische Einflüsse bemerken, jedoch dürfen wohl nach den Ausführungen J. Ilbergs¹³ Wides Gründe als nicht hinreichend gelten. Zur Entscheidung dieser Frage wird man auch obige Vorschrift im Verhältnis zum Judentum untersuchen müssen. W. Roscher glaubt die Frage, ob die Juden eine vierzig tägige Trauer gekannt haben, bejahen zu können¹⁴. Sein Beweis stützt sich zunächst auf die Überlieferung von Gen. 50, 4 im Midrasch Bereschit rabba, wo es heißt: „Als die vierzig Tage seines Beweinens (d. h. der Trauer um Jakobs Tod) vorüber waren . . .“¹⁵ Er macht aber selbst darauf aufmerksam, daß im heutigen Bibeltexte die Stelle lautet: „Als die Klagezeit vorüber war.“ Hier fehlt also gerade das für unsere Untersuchung Wichtigste, nämlich der Hinweis auf die vierzig Tage. Roscher läßt es unentschieden, welche Überlieferung die älteste ist, möchte aber für die Juden eine vierzig tägige Trauer annehmen, „da sie auch vierzig tägige Fasten gekannt haben, deren Wesen und Bedeutung anerkanntermaßen mit dem Begriff der Trauer auf das innigste zusammenhängt“. Jedoch diese Begründung fällt gegen die vielen Zeugnisse, die wir über eine dreißig tägige Trauer der Juden haben¹⁶, und gegen die Tatsache, daß wir kein einziges sicheres Beispiel einer vierzig tägigen Trauer nachweisen können, kaum ins Gewicht. Wir werden daher einen Einfluß des Judentums für die vierzig tägige Unreinheit in der rhodischen Tempelinschrift nicht anerkennen können. Es bleibt daher die Möglichkeit offen, daß auf Rhodos eine auf einheimischem Brauche beruhende vierzig tägige Trauer bei einem Todesfalle in Übung war.

R. Wünsch sucht schon eine Totenfeier am vierzigsten Tage für die Zeit des Phanodemos (350 [?] v. Chr.) zu erweisen¹⁷. Ausgangspunkt war ihm das von L. Cohn zum

¹¹) A. a. O. S. 365.

¹²) S. Wide, "Ἀσποὶ βιωθέντα: ARW 12 (1909) S. 224—233.

¹³) J. Ilberg, *Zur gynäkologischen Ethik der Griechen* = ARW 13 (1910) S. 1—19.

¹⁴) W. Roscher, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten* = Abhdlgen. der k. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Kl. 27 (1909) Nr. 4 S. 105 f.

¹⁵) A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Leipzig 1882) S. 501.

¹⁶) Vgl. oben S. 170 f.

¹⁷) R. Wünsch, *Zu Sophrons Ταὶ γυναῖκες* . . . a. a. O. 121.

ersten Male vollständig veröffentlichte Exzerpt aus Plutarchs (Ps. Plutarchs?) Schrift *De proverbiiis Alexandrinorum*: Τὰς ἐν ᾿Αιδου τριακάδας· τιμᾶται τριακὰς ἐν ᾿Αιδου διὰ τὴν Ἑκάτην μυστικώτερον, ἣ καὶ τὰ τρία ἐπιθύεται ἐπεὶ καὶ αὐτὴν τὴν Ἑκάτην φασὶ Τριτογενὴ εἶναι. τὸ γοῦν μυστικὸν Ἑκάτη ἢ Πεσσεφόνη καλεῖται, τῶν ὑποχθονίων δεσπότις· ὄθεν καὶ ἀφιδρύματα Ἑκάτης πρὸς ταῖς τριόδοις ἐστὶ καὶ τὰ νεώσια τριακάδι ἄγεται. τὰ γὰρ νεώματα οὐκ ἀρχαῖα ὡς πάνδημος. λεχθεῖν δ' ἂν ἢ παροιμία ἐπὶ τῶν περιέργων καὶ τὰ ἀποκεκρυμμένα ζητούντων γινώσκειν. ταῦτα καὶ παρὰ Σώφρονι ἐν Μίμοις¹⁸. Der entscheidende Satz ist: τὰ γὰρ νεώματα οὐκ ἀρχαῖα ὡς πάνδημος. Für Wunsch ist νεώματα verderbt. Da kurz vorher das Wort τριακὰς, die Bezeichnung für die Totenfeier am dreißigsten Tage, steht, so sagt Wunsch, müsse in νεώματα ein Wort stecken, das auch einen Totengedächtnistag bedeute. Er findet dieses Wort in τεσσαρακοσταῖα. Auch die Frage, wie denn aus τεσσαρακοσταῖα νεώματα entstehen könne, beantwortet er. Er erinnert an die Gewohnheit, in Minuskelhandschriften statt der ausgeschriebenen Zahlen Buchstaben einzusetzen. So sei statt τεσσαρακοσταῖα μ' τα geschrieben worden. Das habe man dann für ματα gelesen und weil dies keinen Sinn mehr gab, so habe ein Abschreiber dieses ματα mit Rücksicht auf das folgende ἀρχαῖα in νεώματα „verbessert“. Diese gewiß geistreiche Erklärung geht von der Voraussetzung aus, daß νεώματα verderbt sein müsse. Wunsch und alle sonstigen Gelehrten, die zu diesem Fragment Stellung genommen haben, schließen dies aus dem Umstande, daß dies Wort nur bei Gregor von Nazianz¹⁹ begegne und dort die Bedeutung Neuerung habe, die in dem Exzerpte keinen Sinn gebe. Gewiß verzeichnet Stephanus' *Thesaurus linguae Graecae* nur diese Stelle, aber eine aufmerksame Betrachtung dieser Stelle läßt erkennen, daß Gregor auf eine Bibelstelle anspielt, und zwar auf Jeremias 4, 3, wo es in der LXX heißt: Ὅτι τάδε λέγει κύριος τοῖς ἀνδράσιν Ἰουδα καὶ τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ· νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα καὶ μὴ σπεύριτε ἐπ' ἀκάνθαις. Das Wort νεώματα ist also im Sprachschätze der Alexandrinerzeit vorhanden und bedeutet hier soviel wie Neu-

¹⁸) L. Cohn, *Zu den Paroemiographen, Mitteilungen aus Handschriften* = Breslauer philol. Abhandlungen II, 2 S. 71.

¹⁹) Gregor v. Nazianz, *Oratio theologica* II, 1 (Migne PG 36, 25).

bruch. Diese Bedeutung kann es auch in dem Exzerpt haben. νεώματα müßte dann das Fest sein, das zur Zeit des Neubruches, also etwa im Frühjahr, zu Ehren der Hekate gefeiert wurde. Ein solches Fest ist genannt in einer bisher für diese Frage ganz übersehenen Inschrift:

.....
 μηνὸς Δείου δ. ἡ ἀνάβασις τῆς θεοῦ τῇ ζ'
 ἡ ὑδροποσία μηνὸς Ἰουλαίου νουμηνία·
 ἡ πομπή ἐκ πρυτανείου ἱ
 τὰ νεώματα μηνὸς Ἀπολλωνίου ιε
 ἡ δύσις τῆς θεοῦ μηνὸς Ἡφαιστίου δ
 ἡ κατάκλησις μηνὸς Ποσιδείου ιε
 κατὰ κέλευσιν τῆς θεοῦ Ἀρίστιππος, Ἀριστίππου ἐπέγραψα²⁰.

Der Stein, dessen Heimat nicht bekannt ist, wird von C. F. Hermann²¹ und ihm folgend E. Curtius²² und E. F. Bischoff²³ für Lesbos in Anspruch genommen. J. v. Prott jedoch erkennt die Gründe für eine Verlegung der Heimat nach Lesbos als nicht stichhaltig an und läßt die Frage nach der Herkunft offen. Nach ihm entstammt die Inschrift aus der Kaiserzeit²⁴. Sie gibt ein Verzeichnis von Festen, unter denen sich auch ein Fest νεώματα am 15. Apollonios (Januar/Februar) befindet. Die Feste finden zu Ehren einer Göttin statt, die schlicht ἡ θεός genannt wird. Ob es vielleicht Hekate ist? Auch für Hekate ist die Bezeichnung ἡ θεός nachweisbar, und zwar in Lagina, einer Stadt Kariens²⁵. Hier ist auch für sie ein Fest κλειδὸς πομπή bezeugt²⁶, das man vielleicht neben die πομπή

²⁰) Prott, *Leges Graecorum sacrae* I, 18 S. 40. Dort auch die bisherige Literatur über die Inschrift. Auch Justin, *Dialogus* 28, 2 S. 122 (ed. Goodspeed) kennt das Wort νεώματα, wenn er sagt: Νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα, Τερεμίας τῷ λαφὲ κέκραγε, καὶ μὴ σπεῖρετε ἐπ' ἀκάνθας.

²¹) C. F. Hermann, *Über griechische Monatskunde* (Göttingen 1844) S. 23.

²²) CIG IV. S. 11.

²³) E. F. Bischoff, *Beiträge zur Wiederherstellung altgriechischer Kalender* = Lpzger. Stud. z. kl. Phil. 17 (1895) S. 331. Vgl. auch E. F. Bischoff, *Kalender* bei Pauly-Wissowa RE X, 2 S. 1577.

²⁴) A. a. O. S. 40.

²⁵) C. Diehl, G. Cousin, *Inscriptions de Lagina* Nr. 63: Bulletin de Correspondance hellénique XI (1887) S. 158 Z. 1ff. Nr. 48 (a. a. O. S. 147) Z. 1ff. Vgl. auch M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluß der attischen* (Leipzig 1906) 400f.

²⁶) C. Diehl, G. Cousin a. a. O. Nr. 46 Z. 6f. S. 145.

unserer Inschrift stellen darf. Doch wie immer auch die Antwort auf diese Frage lauten mag, die Voraussetzung für die Emendation des νεώματα in Ps.-Plutarchs Sprichwörtersammlung ist hinfällig, und damit auch der Versuch Wünschs, in νεώματα das Wort τεσσαρακοσταία zu finden, gescheitert. Das Exzerpt kann also für eine Bezeugung des vierzigsten Tages als Totengedächtnistag im griechischen Totenkult nicht herangezogen werden.

Die sogenannte physiologische Erklärung der Totengedächtnistage.

Aus der bisherigen Untersuchung läßt sich für den Nachweis des vierzigsten Tages als Totengedächtnistag im antiken Totenkult mit einiger Wahrscheinlichkeit nur feststellen, daß den ersten vierzig Tagen nach einem Todesfalle eine besondere Bedeutung zukam. Einen Beleg dafür, daß der vierzigste Tag der Tag eines Totenopfers war, läßt sich aus den bisherigen Zeugnissen nicht erweisen. Aber wenn man bedenkt, daß die griechische Kirche den dritten und neunten Tag aus dem heidnischen Totenkult übernommen hat, so liegt es nahe anzunehmen, daß es mit der Feier des vierzigsten Tages ähnlich gewesen sei. Hier hilft uns vielleicht die sogenannte physiologische Erklärung der Totengedächtnistage weiter.

Im Jahre 1892 veröffentlichte K. K r u m b a c h e r eine Reihe von Texten, die alle ähnlichen Inhalt hatten und von ihm in drei Gruppen eingeteilt wurden¹. Der für Krumbacher einzig im Codex Par. Gr. 1140 A, S. 14 vorhandene Text der zweiten Gruppe ist betitelt: *Περὶ τῆς συλλήψεως τοῦ ἀνθρώπου, τῆς κατασκευῆς <καὶ> τῆς γεννήσεως αὐτοῦ, ἔτι δὲ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς αὐτοῦ προσκυνήσεως ἐν τῷ τοῦ θεοῦ θρόνῳ*. Der Inhalt dieses Schriftstückes ist etwa folgender: Es wird zunächst eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Embryos gegeben, angefangen mit der Empfängnis. Dabei wird gesagt, daß der dritte, neunte und vierzigste Tag nach der Empfängnis eine besondere Bedeutung haben. Am vierzigsten Tage nehme der Embryo die Gestalt eines Kindes an, die Seele werde ihm dann erst eingehaucht². Im dritten Monat bewege sich der Embryo und im

¹) K. K r u m b a c h e r, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosius* = Sitz.-Ber. der k. bayr. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. (München 1892) 341 ff.

²) K. K r u m b a c h e r, a. a. O. S. 349.

neunten endlich werde er geboren. Nach der Geburt werde das Kind am vierzigsten Tage in der Kirche dargebracht und geheiligt³⁾. In ähnlicher Weise gehe die Zersetzung des Leichnams nach dem Tode vor sich. Am dritten Tage zergingen die inneren Teile, am neunten Tage verändere sich das Aussehen des Fleisches, am vierzigsten Tage endlich zergehe alles. Dann heißt es weiter: „In gleicher Weise bleibt auch die Seele nach dem Tode drei Tage lang in der Erde. Am dritten Tage führen die Engel sie herauf (ἀνάγουσιν). Am neunten Tage entsteht ein Kampf um die Seele zwischen den Luftgeistern und den Engeln. Am vierzigsten Tage nach dem Tode wird die Seele vor Gottes Thron geführt und empfängt die Entscheidung von Gott, an ihrem bestimmten Platz zu bleiben bis zur gemeinsamen Auferstehung. . . . Daher machen wir Totenerinnerungsfeiern, die τρίτα, ἑννὰτα, τεσσαρακοστά, τριμηνία und ἑνεαμηνία . . .“⁴⁾ Das Schriftstück schließt mit einer Erklärung, wie die Geschlechter entstehen.

Die anderen von Krumbacher herausgegebenen Texte der ersten und dritten Gruppe lassen das eschatologische Einschlebsel fort, ja der dritte Text stellt nur die Entwicklungsgeschichte des Menschen bis zum vierzigsten Tage nach der Empfängnis dar, bringt aber viel mehr Einzelheiten als der erste und zweite. Krumbacher, der die Frage nach dem Verfasser dieser sog. physiologischen Erklärung der Totengedächtnistage offen ließ, vermutete in dem dritten Texte die Quelle des zweiten und ersten⁵⁾. Dieser dritte steht nun in nächster Verwandtschaft mit einer Stelle bei Johannes Laurentius Lydus (Mitte des sechsten christlichen Jahrhunderts). Nach ihm entsteht am dritten Tage nach der Empfängnis das Herz, und der Same verwandelt sich in Blut. Dieses verdichtet sich am neunten Tage zu Fleisch und Mark. Am vierzigsten Tage ist die Gestalt des Menschen voll ausgebildet. Am dritten Tage nach dem Tode verändert sich das Aussehen des Leichnams, am neunten Tage zergeht alles bis auf das Herz, das am vierzigsten Tage auch der Verwesung anheimfällt⁶⁾.

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ A. a. O.

⁵⁾ A. a. O. S. 351.

⁶⁾ Johannes Laurentius Lydus, *De mensibus* IV 26 S. 84ff. (ed. Wünsch).

R. W ü n s c h läßt in seiner Ausgabe des Johannes Lydus den Text folgendermaßen beginnen: Οἱ τῶν Ῥωμαίων τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντές φασι. Später hielt er die Einleitung dieses Traktates in dieser Form nicht mehr für richtig⁷. Er verweist auf Cod. Monac. Graec. 551 (saec. XV), der f 59 r. diesen Traktat enthält mit dem Lemma Ἰωάννου τοῦ Λυδοῦ, ihn also direkt aus Johannes Lydus entnommen habe. Darum will Wunsch hinter συγγράφοντες einschieben: κόσμος δὲ αὐτῶν ὁ Ῥωμαῖος Πλίνιος (σπίνιος cod.). Dann muß aber auch das τῶν Ῥωμαίων im Anfange des Satzes fort, da der Codex nur οἱ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντες bietet⁸. Der Text müßte also lauten: Οἱ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντες, κόσμος δὲ αὐτῶν ὁ Ῥωμαῖος Πλίνιος, φασὶ τὸ σπέρμα κτλ. Nun vergleiche man hiermit Krumbachers Text III.: Οἱ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγραφέντες κόσμος δὲ αὐτῶν ὁρώμενος πλὴν ὥς φασι τὸ σπέρμα κτλ. . . . Es ergibt sich dann zwischen beiden Texten eine völlige Übereinstimmung, da συγγραφέντες aus συγγράφοντες verderbt ist, und die Worte ὁρώμενος πλὴν ὥς, für die Krumbacher keine Erklärung wußte, ganz gut aus ὁ Ῥωμαῖος Πλίνιος entstanden sein können.

Damit stehen wir mitten in der Frage nach dem Verfasser dieser physiologischen Erklärung der Totengedächtnistage. Aufgeworfen wurde sie zum ersten Male von L. D i n d o r f, der auf Grund eines von E. R o h d e⁹ herausgegebenen physiologischen Traktates mit der Überschrift Σπληνίου φιλοσόφου περὶ γενέσεως (γενήσεως cod.) ἀνθρώπου ὅθεν τὰ τε ἔνατα καὶ τὰ τεσσαρακοστά schloß, der Verfasser sei C. Plinius gewesen¹⁰. Gegen ihn wandte sich E. R o h d e, der als Verfasser einen uns sonst unbekannten „Splenios“ annahm¹¹. Beide stimmten darin überein, daß der Traktat des Johannes Lydus von dem „Splenios“ traktat abhängig sei. Später änderte Rohde seine Ansicht. Er hielt nunmehr den „Splenios“, den Johannes Lydus benutzt, für einen Christen, der aus neupythagoräischen Träumereien schöpfe¹².

⁷) Zu *Sophrons Taí γυναῖκες* . . . a. a. O. S. 120 f.

⁸) R. W ü n s c h, Vorrede zur Lydusausgabe S. XXVII.

⁹) E. R o h d e, *Isigonus Nicaeensis, De rebus mirabilibus* = Acta soc. phil. Lips. I (Lipsiae 1871) S. 28 A. 1.

¹⁰) L. D i n d o r f, *Über den Schriftsteller Οαλήμιος*: Jahrbücher f. kl. Philol. Bd. 17 (1871) 332.

¹¹) Jahrbücher f. klass. Philol. 17 (1871) 577.

¹²) E. R o h d e, *Kleine Schriften*, Vorrede S. X A. 1.

R. Förster lehnte sowohl Dindorfs wie Rohdes erste Erklärung ab. Er kehrte das von beiden Gelehrten hergestellte Verhältnis zwischen dem Spleniostraktate und dem des Johannes Lydus zugunsten der Priorität des letzteren um, forderte jedoch eine griechische Quelle, aus der Johannes Lydus geschöpft habe¹³. K. Krumbacher ließ die Frage nach dem Verfasser offen und meinte, wer die sog. physiologische Erklärung geschaffen habe, werde wohl immer fraglich bleiben¹⁴. W. Roscher meint, die Erklärung sei peripatetischen Ursprungs, was natürlich nicht ausschließe, daß der ungenannte Verfasser seine Ansicht zum Teil aus älteren Philosophen wie Xenokrates, Diokles, Pythagoras entlehnt habe¹⁵. Nach R. Wünsch ist der Spleniostraktat aus Johannes Lydus entnommen und das C in Πλήνιος das doppelt geschriebene σ des vorausgehenden ῥωμαῖος¹⁶.

Zur Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des Johannes Lydus zu Plinius ist von Bedeutung, ob die Worte κόσμος δὲ αὐτῶν ὁ Ῥωμαῖος Πλίνιος ursprünglich zum Texte des Johannes Lydus gehört haben. Das scheint nicht so sicher, wie Wünsch es annimmt. Dieser Satz, der dann als erklärende Apposition zu οἱ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντες φασί, zu fassen ist, zerreißt den Zusammenhang zwischen συγγράφοντες und φασί, die doch eigentlich zusammengehören, auch ist das Verhältnis des Einschiebsels zum Hauptsatz etwas gekünstelt. Diese Schwierigkeiten fallen, wenn man die Apposition als Zusatz eines byzantinischen Abschreibers faßt, was bei der Beliebtheit gerade dieses Traktates im Mittelalter gar nicht so unwahrscheinlich ist. Es darf auch vielleicht darauf hingewiesen werden, daß gerade Einschiebsel und Verdrehungen im Texte des Johannes Lydus gar nicht so selten sind. F. Börtzler hat hierfür einige Beispiele zusammengestellt¹⁷. Ist diese Vermutung richtig, dann würde der Eingang lauten: Οἱ τὴν φυσικὴν ἱστορίαν συγγράφοντες ein Text, den cod. Barberinus II 15 (saec. XV) und mit einer

¹³) R. Förster, *Zur Schriftstellerei des Libanios* = Jahrbücher f. klass. Philol. Bd. 22 (1876) S. 217ff.

¹⁴) A. a. O. S. 353.

¹⁵) W. H. Roscher, *Enneadische Studien* = Sitz.-Ber. d. k. sächs. Gesellschaft der Wissensch. (Leipzig 1907) 108.

¹⁶) Johannes Lydus S. XXVII (ed. Wünsch).

¹⁷) F. Börtzler, *Zum Texte des Johannes Lydus De mensibus*: Philologus 77 (NF 31). (Leipzig 1921) S. 364—379.

Verderbnis aus $\alpha\iota$ in $\delta\tau\iota$ auch Cod. Paris. graec. 3084 (saec. XVII) tatsächlich bieten. In diesem Falle erübrigt sich ein Eingehen auf die Frage nach dem Verhältnis des Johannes Lydus zu Plinius. Ist dagegen die Apposition ursprünglich, so fragt es sich, ob Johannes Lydus dem Plinius den ganzen Traktat zuschreiben will. Nach dem Wortlaut ist dies keineswegs gefordert. Wünsch bejaht diese Frage¹⁸. Einzelne Berührungspunkte lassen sich nachweisen, die ich hier zusammenstelle:

Plinius Nat. hist. VII, 2
...at Hercule risus praecox
ille et celerrimus ante XL diem
nulli datur.

Plinius Nat. hist. VII, 41
melior color marem ferenti et
facilior partus, motus in utero
quadragensimo die. contraria
omnia in altero sexu, ingesta-
bile onus, crurum et inguinis
levis tumor, primus autem XC
die motus.

Joh. Lydus De mens.
IV. 26.

ἐπὶ δὲ τῆς τεσσαρακοστῆς
προσλαμβάνειν τὸ γελαστικόν.

Joh. Lydus De mens.
IV. 26.

ἐπὶ τοῦ τρίτου μηνός (90. Tag)
ἐγκινουῖσθαι ἐχόμενον τῇ μήτρᾳ.

Schon das zweite Beispiel zeigt, daß, wenn zwischen beiden Schriftstellern Beziehungen bestehen, die Wiedergabe von seiten des Johannes Lydus ungenau ist. Er hätte also mit der Behauptung, aus Plinius seinen Traktat zu haben, eine gewaltige Übertreibung sich zuschulden kommen lassen. Es wäre nun noch als letzte Möglichkeit zu berücksichtigen, daß zur Zeit des Johannes Lydus der Traktat unter dem Namen des Plinius im Umlauf war und von Johannes als echt betrachtet wurde. Ob dies der Fall ist, läßt sich nicht erweisen.

Die Spekulationen über Entstehung und Verwesung des Menschen wollen eine Erklärung der Totengedächtnistage geben. Sie setzen also diese Feiern voraus. E. Rohde behauptet nun, der Verfasser des Traktates sei ein Christ gewesen, weil im heidnischen Brauche der vierzigste Tag als Totengedächtnistag nicht vorgekommen sei¹⁹. Allein, man kann auch umgekehrt sagen, wenn der Traktat heidnischen Ursprungs ist, so ist der vierzigste Tag als heidnischer Totengedächtnistag erwiesen.

¹⁸) Vgl. oben S. 181 A. 7.

¹⁹) E. Rohde, a. a. O. S. X A. 1.

W. Roscher sucht hierfür einen Beweis zu führen²⁰. Er weist zunächst darauf hin, daß im ganzen Traktat bei Johannes Lydus nichts enthalten ist, was auf christlichen Ursprung schließen lasse, im Gegenteil heiße es dort: *Διὰ τοῦτο τρίτην, ἐννάτην καὶ τεσσαρακοστὴν ἐπὶ τῶν τεθνηκότων φυλάττουσι οἱ ἐναγίζοντες αὐτοῖς*. Die scharfe Ablehnung des Totenkultes im Christentum war ihm genügend, um auch die Unmöglichkeit, die christlichen Totenfeiern mit *ἐναγίζειν* zu bezeichnen, beweisen zu können. Es wäre nun allerdings doch möglich, daß man auch in christlicher Zeit den Brauch, dem Toten Speise und Trank auf das Grab zu stellen, mit *ἐναγίζειν* bezeichnete. Diese Gewohnheit hat sich ja unter kirchlicher Duldung bis in die Gegenwart forterhalten²¹. Ein Beleg jedoch für die Bezeichnung dieses Brauches mit *ἐναγίζειν* ist nicht zu finden. Gegen diese Möglichkeit spricht vor allem, daß der von Johannes Lydus direkt oder indirekt abhängige zweifellos christliche Text II Krumbachers diesen Satz folgendermaßen wiedergibt: . . . *διὰ τοῦτο ποιοῦμεν μνημόσυνα τοῦ τελευτήσαντος τρίτα, ἔννατα, τεσσαρακοστά, . . .* Ähnlich heißt es in Krumbachers Text I: *διὰ τοῦτο τρίτα καὶ ἔννατα καὶ τεσσαρακοστά ἐπιτελοῦται τοῖς τεθνεώσι*²². Man hat also auch im Christentum den ursprünglichen Sinn von *ἐναγίζειν* Totenopfer darbringen²³ nicht vergessen und die Bemerkung der physiologischen Erklärung im christlichen Sinne verändert. Der Text des Johannes Lydus muß also einen heidnischen Verfasser gehabt haben. Daraus folgt, daß auch im heidnischen Totenkult irgendwo der vierzigste Tag Totengedächtnistag gewesen ist.

Wo haben wir diese Feier zu suchen? Die Sprache der physiologischen Erklärung weist auf den Osten hin, Johannes Lydus selbst lebte ja in Byzanz. Herodot nun hat uns aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert die Beschreibung der Bestattung der Skythen hinterlassen, die für unsere Frage von entscheidender Bedeutung ist. Er sagt nach dem Berichte über die Bestattung der Könige: „Die anderen Skythen werden nach ihrem Tode von den nächsten Verwandten auf Wagen aufgebahrt

²⁰) W. H. Roscher, *Enneadische Studien* S. 108.

²¹) F. J. Dölger, IXΘΥΣ II S. 8ff.

²²) Vgl. auch den von E. Rohde, *Isigonus Nicaeensis* S. 28 A. 1. herausgegebenen Text, der die gleiche Fassung hat.

²³) Vgl. oben Anm. 21.

und zu ihren Freunden gefahren. Diese nehmen die Trauergesellschaft auf und bewirten sie, setzen auch dem Toten soviel vor wie den anderen. So werden die gewöhnlichen Toten vierzig Tage lang umhergefahren und danach bestattet²⁴.“ Eine Ergänzung zu diesem Berichte bildet die vorausgegangene Beschreibung der Zeremonien beim Tode eines Königs. Natürlich nehmen hierbei nicht nur die nächsten Angehörigen, sondern das ganze Volk teil. Der Leichnam wird einbalsamiert, nachdem man die inneren Teile herausgenommen hat. Er wird dann ebenfalls auf einem Wagen herumgefahren bei seinen einzelnen Volksstämmen und schließlich bestattet²⁵. Jacoby nimmt an, daß die Beschreibung skythischer Sitten und Gebräuche nicht auf eigener Anschauung Herodots, sondern auf Berichten „vom Hörensagen“ oder auf literarischen Quellen beruhe²⁶. Nach der Schilderung, die Herodot von den Wohnsitzen der Skythen im 4. Buche Kap. 18—22 gibt, müssen wir unter den Skythen die Bewohner des gesamten Südrußlands am Schwarzen Meer bis zum Kaukasus und im Westen die Bewohner nördlich der Thraker verstehen²⁷. Für dieses Gebiet können wir also schon im fünften vorchristlichen Jahrhundert eine Bedeutung des vierzigsten Tages nach dem Tode annehmen. Der Tote wurde herumgefahren auf einem Wagen, er nahm teil an den dabei stattfindenden Mahlzeiten, und, damit die Verwesung nicht so schnell eintrat, wurde vorher der Leichnam einbalsamiert. Aus all dem läßt sich zur Genüge ersehen, daß hinter diesem Brauche ein alter Seelenglaube zu suchen ist. Beziehungen zwischen Griechen und Skythen sind seit dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert nachweisbar. Es ist also wohl möglich, daß schon in vorchristlicher Zeit die besondere Wertschätzung der ersten vierzig Tage nach dem Tode aus Skythien in die griechische Kultur eingewandert ist. Dadurch wäre die Vermutung W ü n s c h s, das μέχρι ἡμερῶν τετταράκοντα der obengenannten Fluchtafel habe eschatologische Bedeutung, neu gestärkt²⁸. Vielleicht können wir noch Spuren dieser Wanderung nachweisen.

²⁴) Herodot IV, 73 I S. 394 Z. 11—16 (ed. Stein).

²⁵) Herodot IV, 71 I S. 392 Z. 11 ff. (ed. Stein).

²⁶) Jakoby, *Herodotos* bei Pauly-Wissowa RE Suppl. I—VIII S. 276.

²⁷) C. Reichardt, *Landeskunde von Skythien nach Herodot.* (phil. Diss. Halle 1889) 19.

²⁸) S. oben S. 172 ff.

Plinius bietet bei der Beschreibung des Steines *sarcophagus* folgende Stelle: „Bei Assos in der Landschaft Troas wird ein Stein sarcophagus mit reicher Äderung geschlagen. Leichen, die in ihm beigesetzt sind, werden darin bestimmt in vierzig Tagen mit Ausnahme der Zähne aufgefressen. Mucianus ist Zeuge, daß auch Spiegel, Schabeisen, Kleider und Schuhe, die Beigaben der Toten, versteinert werden. Auch in Lycien gibt es solche Steine sowie im Morgenland, die die Körper aussaugen, auch wenn man sie an Lebenden anbindet²⁹.“ Plinius spricht von einem „Aufressen“ des Fleisches, ein andermal von einem Versteinern. Vielleicht ist letzteres die richtige Auffassung. Dann müßte also der Stein die Kraft haben, aus dem Fleische alle Feuchtigkeit zu saugen. Diese Auffassung teilt auch Lenz, wenn er zu diesem Texte des Plinius bemerkt: „Der einzige Stein, der imstande ist, solches zu leisten, ist der Kalkstein, aber nur, wenn er gebrannt ist. Wir müssen uns also den Sarg als Sarkophag denken: Der Sarg selbst, welcher bleiben soll, besteht aus Marmor oder Alabaster oder Metall oder Holz; er ist inwendig sauber mit Platten ausgelegt, die aus Marmor geschnitten und frisch gebrannt sind. Eine solche wird auch von oben auf die Leiche gelegt. Kurz nach dem Schließen des Sarges zerfällt der gebrannte Marmor, zieht das Wasser, den Sauerstoff und Kohlenstoff der Leiche an sich, zerstört sie dadurch und verhindert so die Verwesung³⁰.“ Wir haben noch eine genauere Beschreibung dieses Steines bei Dioskurides, einem griechischen Arzte aus Kilikien (erstes Jahrhundert n. Chr.). Er sagt: „Der assische Stein ist bimssteinartig an der Oberfläche, schwammig, leicht, mürbe, und hat gelbe Adern, die in die Tiefe gehen. Sein Glanz beim Anblicke beruht auf der aufliegenden Salzschrift. In der Zusammensetzung ist er zart, an der Oberfläche ist eine Art weiß, eine andere gleicht dem Bimsstein bis zum Gelb der Quitte hin. Auf die Zunge gelegt, beißt er etwas. Beide Arten, mit Harz vom Terpenbaum oder mit Teer getränkt, haben die Kraft, allmählich Fäulnis zu erregen und Geschwülste zu zersetzen. Für wirksamer muß man die glänzende Oberschicht erachten. Diese, reichlich genommen, heilt alte und schwer vernarbende Wunden,

²⁹) Plinius, *Naturalis historia* 36, 17. Vgl. auch II, 96. Aus Plinius schöpft wohl Isidorus, *Etymologicum* XVI, 4, 15 (Migne PL 82, 566).

³⁰) Nach H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* III. (Leipzig 1884) S. 60 A. 2.

läßt übergewachsenes Fleisch beifallen, ebenso Geschwülste, auch bösartige. Sie füllt die Höhlungen der Wunden aus und reinigt sie; mit Honig und Wachssalbe gemischt, stellt sie faulende Stellen wieder her. Auch bei Gichtkranken (wirkt sie) in Salben mit geschrotenen Hülsenfrüchten gemischt, bei Milzkranken mit Essig, Schwindsüchtigen bringt sie mit Honig gemischt Linderung. Man verfertigt auch Wannen aus diesem Stein, in die die Kranken ihre Füße hineinstellen, um Linderung zu erhalten. Auch die Sarkophagsärge werden aus diesem Stein gemacht. Die Blume, anstatt Lauge in Badewasser gestreut, läßt vollfleischige und dicke Körper eintrocknen. Wenn jemand nach diesem Rezept baden will, so muß er es tun wie beim Galmei (-bad) ³¹.“

Diese Beschreibung des Steines und seiner Wirkungen läßt erkennen, daß Lenz' Erklärung doch nicht in allen Punkten anzunehmen ist. Gerade beim Hauptpunkt herrscht Unklarheit. Dioskurides sagt, der Stein sei fäulniserregend, und Lenz meint gerade umgekehrt, der Stein verhindere die Fäulnis. Über die Wirkungen bei Anwendung dieses Steines äußert sich auch Celsus. Er sagt: „Auch der Stein, der Fleisch frißt, den die Griechen *σαρκοφάγος* nennen, pflegt, wenn man ihn so ausschneidet, daß er die Füße faßt, den beim Schmerze hineingestellten Füßen Erleichterung zu verschaffen. Daher steht in Asien der assische Stein in Ansehen. Sobald der Schmerz und die Entzündung nachgelassen haben, was innerhalb vierzig Tagen geschieht, wenn nicht ein Fehler der Menschen hinzukommt, muß man mäßige Übungen, Enthaltbarkeit, leichte Einreibungen mit Salben anwenden sowie die Gelenke mit *acopus* oder flüssiger Cyprensalbe einreiben ³².“ Es ist nicht zu ersehen, ob Celsus das Nachlassen der Entzündung innerhalb vierzig Tagen auf die Anwendung des Sarkophagsteines zurückführen will. Hippokrates läßt es, ohne den Stein zu erwähnen, auch nach vierzig Tagen eintreten ³³.

³¹) Dioskurides, *De materia medica* V 124 III S. 92 (ed. Wellmann).

³²) Celsus, *Medicina* IV, 31, 7—8. = Corp. Med. Lat. I S. 185 Z. 8—14 (ed. Marx).

³³) Hippocrates, *Aphorismen* VI, 49 nach A. Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate. Texte et traduction* (Leipzig 1903) II S. 45.

Wir haben es also mit einem Steine zu tun, der nach der Auffassung der Alten die Kraft besaß, Fleisch aufzufressen. Inwieweit die Wirkungen dieses Steines den Tatsachen entsprechen, ist für unsere Frage gleichgültig. Jedenfalls war der Glaube an die „fleischfressende“ Wirkung des Steines in der volkstümlichen Medizin der Antike vorhanden und hat darum diesem Steine seinen Namen gegeben. A. Dieterich läßt diese Erklärung des Namens nicht gelten. Ausgehend von der Bezeichnung Hekates als *σαρκοφάγος* in einem Gebete an Artemis — Selene — Hekate bei Abel, *Orphika* S. 295, schreibt er: „Brauche ich noch zu sagen, woher die Bezeichnung *σαρκοφάγος* für das kleine Haus des Toten kommt, in dem sein Fleisch verwest; Es ist ja nur Auskleidung jener Grube des schwarz sich öffnenden Maules des fleischfressenden Todesungeheuers. Das Histörchen von einem Stein, der zuerst sarkophagus genannt sei, weil er die Leichen schneller verwesen mache, ist natürlich ein ätiologischer Einfall späterer Zeit. Wir haben in unserem Sarkophag und Sarg noch ein Rudiment urältester griechischer mythischer Anschauung³⁴.“ Dieterich bringt für seine Behauptung keinerlei Belege, doch wäre seine Erklärung des Namens nicht undenkbar, wenn nicht der fleischfressende Stein auch in der Medizin der Alten eine so große Rolle spielte. Man fragt sich doch, was der „sarkophagus“ der Medizin mit der Dämonenbeherrscherin Hekate zu tun hat. Dieterichs Erklärung läßt dann weiterhin noch die Frage offen, ob man Hekate schon in ältester Zeit mit dem Beinamen sarkophagus versehen hat. Schließlich ist es auch noch bemerkenswert, daß der Volksglaube diesen Stein nach Assus und Lykien verlegt, daß also die Sitte, die Toten in diesem Steine beizusetzen, vom Orient ihren Ausgang genommen hat. Ähnlich verhält es sich wohl mit dem Stein *chernites*, von dem Plinius sagt: „Milder aber (sc. als der sarkophagus) zur Aufbewahrung der Leichen und nicht zum Auffressen ist der dem Elfenbein sehr ähnliche *chernites*, in dem, wie man sagt, Darius begraben liegt. Er ist dem parischen (Marmor) ähnlich an Glanz und Härte, aber geringer an Gewicht, er wird auch *porus* genannt³⁵.“ Auch hier ist von einem Steine die Rede, der zu Särgen verarbeitet wird. Auch diesmal

³⁴) A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* ². (Leipzig-Berlin 1913) 53.

³⁵) Plinius, *Naturalis historia* 36, 17, 132. V. S. 129 (ed. Jahn).

weist der ganze Bericht auf den Orient hin. Wir werden also betreffs des Volksglaubens, der sich an diese und ähnliche Steine anknüpft, mehr mit orientalischen als mit griechischen Vorstellungen zu rechnen haben. Es scheint daher nicht ausgeschlossen, daß die Bezeichnung Hekates als *σαρκοφάγος* vom Stein seinen Ausgangspunkt genommen hat.

Die bisherigen Ausführungen haben uns noch nicht gesagt, warum gerade innerhalb vierzig Tagen die Wirkung des assischen Steines eintritt. Hier wird man volkstümliche Eschatologie heranziehen müssen³⁶. Man vergleiche einmal den Bericht des Plinius über den assischen Stein mit der physiologischen Erklärung der Totengedächtnistage etwa bei Johannes Lydus. Nach beiden Texten ist die Verwesung bzw. Versteinierung am vierzigsten Tage nach dem Tode abgeschlossen. Das ist auffällig. Ob hier nicht ein Zusammenhang besteht? Man ist noch leichter geneigt, diesen Zusammenhang anzunehmen, wenn man die geographischen Verhältnisse berücksichtigt. Die physiologische Erklärung hat uns nach Skythien geführt, Plinius mit seinem Bericht nach Vorderasien. Beide Länder berühren sich am Schwarzen Meer.

³⁶) Als Parallele, wie volkstümliches Denken hier arbeitet, möge ein Beispiel aus dem „Hortus sanitatis“ vom Jahre 1509, flysslichten getruckt durch den fürsichtigen Joannem Prüss' dienen: „Sarcofagus ist ein stein, der isset und verschluckt die toten coerper, denn zu kriechisch salcos heißet fleisch und fagus heißet essen. Die alten hond aber von dem stein ihr grab gemacht dar inen sye ligen nach dem tod, off daß XXX tag die coerper darin verwesten und verzert würden und darum so heißen noch onser steinen greber also Sarcofagi.“ (Zitiert nach: Leuchtturm für Studierende Bd. VI [Trier 1913] S. 55.) Hier sind also aus den vierzig Tagen bei Plinius dreißig geworden. Im Abendlande feierte man im allgemeinen den dreißigsten Tag als Totengedächtnistag. Hängt es hiermit vielleicht zusammen, wenn cod Flor. bybl. Laur. 73, 7 (saec. XV) Celsus Med. IV 37, 7—8 (vgl. oben Anm. 32) statt *quadraginta triginta* bietet?

Die eschatologische Bedeutung des vierzigsten Tages. Der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Physiologie.

Als Begründung für die Vorschrift, den vierzigsten Tag nach dem Tode als Tötengedächtnistag zu feiern, führt der Brief des Petrus an: „Wisse nämlich, mein Sohn, am vierzigsten Tage nach dem Begräbnis des Toten tritt die Seele des sündigen Getauften vor Christus und empfängt den Lohn für ihre Taten und die Vergeltung für den Wert ihrer Handlungen¹.“ Etwas ähnliches führt auch Ps.-Makarios an, nur mit dem Unterschied, daß er deutlich vom vierzigsten Tage nach dem Tode spricht². Dieser Umstand, daß in zwei Texten, die in ihrer Anschauung übereinstimmen und wahrscheinlich aus derselben Umgebung stammen, in einem Falle vom vierzigsten Tage nach dem Tode, im anderen Falle vom vierzigsten Tage nach der Bestattung gesprochen wird, läßt vermuten, daß in der Heimat der beiden Schriften Todes- und Bestattungstag der gleiche war. Daß in manchen christlichen Kreisen Wert darauf gelegt wurde, möglichst sofort nach eingetretenem Tode beigesetzt zu werden, zeigt uns die Lebensbeschreibung Hilarions. Der sterbende Mönch beschwört die Umstehenden, ihn sofort nach eingetretenem Tode mit seinen Kleidern im nahegelegenen Garten zu begraben³.

Der Brief des Petrus und Ps.-Makarios legen also die endgültige Entscheidung für die Seele auf den vierzigsten Tag nach dem Tode. Diese Vorstellung ist im griechischen Orient weit verbreitet gewesen. Nach den apokryphen Philippus-akten spricht Jesus, nachdem auf das Gebet des Philippus hin

¹) Vgl. oben S. 16.

²) Vgl. oben S. 19.

³) Hieronymus, *Vita Hilarionis* 44 (Migne PL 23,52).

dessen ungläubige Widersacher lebendig vom Hades verschlungen sind: „Weil du nicht auf mich gehört und Böses mit Bösem vergolten und nicht mein Gebot befolgt hast, deswegen wirst du in Ehren sterben und, von meinen heiligen Engeln geführt, mit ihnen bis zum Paradies der Seligkeit kommen. Sie nun werden zu mir ins Paradies kommen, du aber wirst auf meinen Befehl für vierzig Tage vom Paradiese ausgeschlossen sein, in Furcht gesetzt von dem feurigen und gezückten Schwerte, und du wirst seufzen darüber, daß du deinen Feinden Übles zugefügt hast. Und nach vierzig Tagen sende ich meinen Erzengel Michael, und er wird besiegen das Schwert, welches das Paradies bewacht, und du wirst alle Gerechten schauen, die in ihrer Schuldlosigkeit gelebt haben, und dann wirst du vor der Herrlichkeit meines Vaters in den Himmeln niederfallen⁴.“ Während Ps. Makarios innerhalb der Getauften keine Unterscheidung zwischen Guten und Bösen vornimmt, wird in vorliegendem Texte deutlich ausgesprochen, daß die Seele des Philippus wegen der Übertretung des Herrengebotes erst am vierzigsten Tage in das Paradies eingehen darf. Dadurch erklärt sich vielleicht auch der Ausdruck „die Seele des sündigen Gerechten“ im Petrusbriefe. Diese ethische Begründung der Wartezeit ist jedoch nicht notwendig mit dieser verbunden, wie schon das Beispiel aus Ps.-Makarios gezeigt hat. Ganz allgemein verlegt auch Krumbachers zweiter physiologischer Text die Entscheidung für alle Seelen auf den vierzigsten Tag⁵. Ebenso sagt auch der Nomokanon des Malaxas: „In gleicher Weise geht auch am vierzigsten Tage die Seele zur Anbetung und empfängt den Platz gemäß dem Leben, das sie auf Erden geführt hat, bis die zweite Ankunft unseres Herrn Jesus Christus da ist⁶.“

Schon W. Lueken ist der Gegensatz zwischen diesem Volksglauben, der die Entscheidung auf den vierzigsten Tag legt, und dem anderen, wonach der dritte Tag der Entscheidungstag für die Seele ist, aufgefallen⁷. Sein Hinweis auf den

⁴) *Acta Philippi* 137 II, 2 S. 69 Z. 1 ff. (ed. Bonnet).

⁵) Vgl. oben S. 180.

⁶) Nach A. Jagić, *Beiträge zu den slavischen Apokryphen* = Denkschr. d. k. Wiener Akad. d. Wiss. 42 (1893) 102.

⁷) W. Lueken, *Michael* (Göttingen 1898) 126. Lueken sagt: „Der 3. 8. und 40. Tag nach dem Tode war, wie in altgriechischen

Nomokanon des Malaxas ist jedoch nicht zulässig, denn obiger Text zeigt deutlich, daß nach dem Nomokanon des Malaxas der vierzigste Tag der eigentliche Entscheidungstag ist. Unsere Ausführungen über den dritten Tag haben den Beweis erbracht, daß in manchen Gegenden der Glaube bestand, am dritten Tage entscheide sich das Schicksal der Seele⁸. Beim Zusammentreffen beider Vorstellungen hat also, wie uns die Belege zeigen, die vom vierzigsten Tage sich als die stärkere erwiesen.

Bei den Untersuchungen über den dritten Tag stellte sich heraus, daß die Eschatologie im engsten Zusammenhang mit den Verwesungserscheinungen der Leiche steht⁹. Ein gleiches können wir wohl für die Eschatologie des vierzigsten Tages in christlicher Zeit annehmen. Krumbachers zweiter physiologischer Text stellt ja zu deutlich die physiologische und eschatologische Erklärung des vierzigsten Tages nebeneinander. Die Seele erhält also zu der Zeit ihre Entscheidung, in der vom Leibe nichts mehr vorhanden ist. Der Zusammenhang mit der Welt ist nach einer solchen Auffassung an die Existenz des Leibes gebunden. Es ist nun von vornherein anzunehmen, daß das Christentum solche Gedanken nicht aus sich hatte. Auch für antike Auffassung vom Zusammenhang zwischen Seele und Leib lassen sich Andeutungen und Belege finden. Man wird wohl für den Pliniusbericht vom assischen Stein einen Volksglauben vom vierzigtägigen Verweilen der Seele beim Leibe voraussetzen dürfen. Auch Herodots Bericht von dem vierzigtägigen Herumfahren der Leiche, der man Speisen vorsetzt, erscheint damit in neuem Lichte. Nicht ohne Bedeutung ist es auch, wenn viele in der physiologischen Erklärung sich findende Anschauungen als antik nachgewiesen werden können. Servius schreibt zu Vergils Aeneis III, 68: „Bei ordnungsmäßiger Bestattung geht die Seele in die Ruhe des Grabes ein, die nach der mittleren Stoa so lange dauert, wie der Körper (da ist). Daher bewahren die Ägypter, in Weisheit erfahren, die beigesetzten Leichen länger auf, damit die Seele nämlich

Totenbräuchen, so auch in den christlichen den Toten heilig.“ Ist zu dem vermeintlichen 8. Tag, für den ich bisher kein Beispiel habe auffinden können, das „θ“ (= 9!) im Nomokanon des Malaxas die Veranlassung gewesen?

⁸) Vgl. oben S. 86.

⁹) Vgl. oben S. 60.

lange fortlebe, mit dem Körper verbunden bleibe und nicht schnell zu anderen wandere. Die Römer dagegen bewirkten durch Verbrennen der Leichen, daß die Seele sogleich in das All, d. h. in die Natur, zurückkehrte¹⁰.“ Diese Begründung des Servius für die ägyptische Sitte des Einbalsamierens findet ihre Bestätigung in den sog. Totentexten, d. h. Schriftstücken, die man dem Toten mitgab, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Dabei finden sich Überschriften wie „daß der Mann nicht faule“ und „daß die Würmer ihn nicht fressen“¹¹. Der treibende Gedanke hierbei ist die Vorstellung, daß das Fortleben nach dem Tode an die Existenz des Leibes gebunden ist. Dieselbe Anschauung schreibt Servius also einer stoischen Richtung zu. Vielleicht hat Seneca dieselbe Richtung im Auge, wenn er von Stoikern spricht, die glauben, daß die Seele des Menschen, von der Schwere des Körpers befreit, nicht mehr bestehen könne, sondern sofort zerstreut werde¹². E. Zeller meint, diese Vorstellung habe nur einzelnen in der stoischen Schule gehört¹³. Aber haben wir hier nicht vielleicht einen Satz volkstümlicher stoischer Philosophie vor uns, gegen die sich Seneca wendet?

Nach Galen, einem Arzte des zweiten christlichen Jahrhunderts, war es stoische Lehre, daß beim Lebewesen zunächst das Herz entsteht¹⁴. Das ist genau Johannes Lydus IV, 26: καὶ πρώτην διαζωγραφεῖν τὴν καρδίαν ἥτις πρώτη μὲν διαπλάττεσθαι, τελευταία δὲ ἀποθνήσκειν λέγεται. Nach Plutarch ist es aber stoische Lehre ἅμα τὸν ὄλον γίνεσθαι, während nach ihm die Ärzte die Ansicht vertreten, zunächst entstehe das Herz¹⁵. Nach Pollux vertrat eine Richtung innerhalb der Stoa die Ansicht, die Hauptkraft der Seele, das ἡγεμονικόν, befinde sich im Herzen¹⁶. Damit könnte vielleicht zusammenhängen, daß nach der physiologischen Erklärung das Herz zuletzt in Verwesung übergeht.

¹⁰) Servius, *Commentum* III, 68 I S. 350 (ed. Thilo).

¹¹) G. Roeder, *Die ägyptischen „Sargtexte“ und das Totenbuch*: ARW 16 (1913) 76.

¹²) Seneca, *Ep.* 57, 5 I. S. 222 (ed. Fickert); *Stoic. vet. frgm.* II S. 225 Nr. 820 (ed. Armin).

¹³) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. III, 1³ S. 203 A. 1.

¹⁴) Galenus, *De foet. form.* 4, 4, 674 (Edit. Basil. I 217).

¹⁵) Plutarch, *De placitis philosophorum* V, 18 V S. 360 Z. 12ff. (ed. Bernadakis).

¹⁶) Pollux, *Onomasticon* II, 226 I S. 152 Z. 12ff. (ed. Bethe).

Trotzdem wird man aber nicht die physiologische Erklärung als rein stoisches Erzeugnis ansprechen dürfen. Nach Diogenes Laertios war es pythagoräische Überlieferung, daß sich vierzig Tage nach der Empfängnis etwas Festes bilde¹⁷. Es scheint, daß die späteren Pythagoräer hierunter die ausgebildete menschliche Gestalt verstanden haben. Dahingehend ist vielleicht folgende Bemerkung bei Johannes Lydus zu verstehen: „Herakleides sagt, wenn jemand in eine leere Kiste eine Bohne hineinlege und sie vierzig Tage lang mit Schmutz bedecke, so werde er finden, daß die Bohne die Gestalt eines menschlichen Körpers angenommen habe. Daher sage der Dichter: Ἰσὸν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλᾶς τε τοκήων¹⁸.“ R. Hirzel möchte diese Stelle von der Entstehung des Menschen verstehen¹⁹. Auch F. J. Dölger weist Texte nach, in denen Bohnen und Menschenentstehung zusammengebracht werden²⁰. Daß die oben ausgesprochene Auffassung am Platze ist, darauf weist vielleicht, wenn auch nicht genau, Johannes Lydus selbst hin. Damit wäre dann die Ansicht, nach der am vierzigsten Tage die Gestalt des Menschen fertig sei, auch als pythagoräisch nachgewiesen²¹.

Der Satz θῆλυ δὲ καὶ ἄρρεν γίνεται κατὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ἐπιχράτειαν findet sich inhaltlich bei Plutarch und wird von diesem dem Empedokles zugeschrieben²². Auch orientalische Physiologie kann zum Zustandekommen der physiologischen Erklärung der Totengedächtnistage mitgewirkt haben. Im babylonischen Talmud heißt es Berachoth 60a: „Die drei

¹⁷) Diogenes Laertios VIII, 1, 29 S. 211 Z. 9f. (ed. Cobet).

¹⁸) Johannes Lydus, *De mensibus* IV, 42 S. 99 Z. 17—23 (ed. Wünsch).

¹⁹) R. Hirzel, *Über Rundzahlen* = Bericht über die Verhdl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Kl. 37 (1885) S. 49 A. 2.

²⁰) F. J. Dölger, *IXΘΥΣ* II S. 342 A. 1.

²¹) Derartige Spekulationen sind anscheinend auch nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Bußpraxis geblieben. Man vergleiche einmal das *Poenitentiale Capitula iudiciorum* III, 2 bei H. Schmitz, *Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren der Kirche* II. (Düsseldorf 1898) S. 220: „*Mulier, quae concepit et occidit filium suum in utero ante XL dies, annum paeniteat. Si post XL dies, ut homicida debet paenitere.*“ Vgl. auch S. 482, 533, 555.

²²) Plutarch, *De placitis philosophorum* V, 7 V, S. 353 Z. 15ff. (ed. Bernadakis).

ersten Tage der Schwangerschaft soll man beten, daß es nicht verderbe; vom dritten bis vierzigsten Tage bete man, daß es ein männliches Kind sei, vom vierzigsten Tage bis dritten Monate bete man, daß es keine Mißgeburt sei, vom dritten bis sechsten Monate, daß es keine Frühgeburt sei, vom sechsten bis neunten Monate, daß es in Frieden an das Licht der Welt komme²³.“ Daß sich am vierzigsten Tage nach der Empfängnis die menschliche Gestalt bildet, zeigt auch eine Stelle im *Midrasc Bereschit Rabba*, wo Rabbi Jochanan ben Sak-kai zum Verständnis der vierzig Tage der Sündflut sagt: „Sie (d. h. die schlechten Menschen) haben die Gestalt verdorben, die in 40 Tagen gegeben wird, darum soll es auch vierzig Tage und vierzig Nächte regnen²⁴.“ W. Roscher hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß dieselbe Ansicht bei den griechischen Ärzten bestand²⁵. Es ist nicht ausgeschlossen, daß hier engere Beziehungen zwischen griechischer und orientalischer Physiologie bestehen. Jedoch auch in der jüdischen Physiologie ist keine Einheit vorhanden. H. Lewy macht bei Roscher²⁶ darauf aufmerksam, daß in der Mischna als Grund einer rituellen Bestimmung angeführt wird: „Denn der männliche Embryo ist vollendet mit einundvierzig Tagen, der weibliche mit einundachtzig Tagen. Die meisten Weisen aber sagen: Die Schöpfung sowohl des männlichen wie weiblichen Embryo ist mit einundvierzig Tagen vollendet²⁷.“

Es läßt sich also in der physiologischen Erklärung der Totengedächtnistage eine Reihe der verschiedensten Elemente in außerchristlichen Kreisen nachweisen. Man wird daher nicht ohne weiteres behaupten können, die Spekulationen über den dritten, neunten und vierzigsten Tag nach der Empfängnis seien in Angleichung an die Totenfeiern am dritten, neunten und

²³) Nach W. Roscher, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten* = Abhdl. d. k. sächs. Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl. 27 (1909) 103f.

²⁴) W. Roscher, a.a.O. mit Hinweis auf W. Roscher *Enneadische Studien* S. 80 f., 84 f., 105.

²⁵) W. Roscher a.a.O. S. 103f.

²⁶) A. a. O.

²⁷) Haben wir derartige Spekulationen etwa auch für die Wöchnerinneneinseignung zu beachten? Vgl. etwa die *Canones Hippolyti* Nr. 100 bei L. Duchesne, *Origines du culte chrétien* (Paris 1908) 538. Vgl. aber auch Levit. 12, 1—5.

vierzigsten Tage nach dem Tode gefaßt worden. Wie stark die physiologische Erklärung im Volksbewußtsein Wurzeln gefaßt hatte, zeigt die Tatsache, daß J. Goar noch im siebzehnten Jahrhundert gegen sie angehen muß²⁸.

Besteht nun, wie nachgewiesen wurde, bezüglich des vierzigsten Tages ein Zusammenhang zwischen Eschatologie und Physiologie, so muß dieser Zusammenhang noch ausgedehnt werden auf die Liturgie. In den schon genannten Philippus-akten heißt es: „Verharret im Gebete für (über?) mich vierzig Tage lang, damit mir der Herr meine Sünde, indem ich denen, die mir Böses zufügten, mit Gleichem vergalt, nachlasse. Siehe, o Bartholomäus, wie mein Blut zur Erde fließt. Ein Gewächs wird aus meinem Blute emporsproßen, es wird ein Weinstock werden und eine Traube hervorbringen. Nehmt die Traube und preßt sie in einem Becher aus. Nehmet ihn und sendet am dritten Tage das Amen zum Himmel, damit es ein vollkommenes Opfer werde²⁹.“ Dann heißt es weiter: „Nach den drei Tagen sproß der Weinstock empor, dort, wo das Blut des hl. Philippus geflossen war. Und sie vollzogen alles, was ihnen von ihm aufgetragen war; vierzig Tage lang brachten sie das Opfer dar, ohne Unterbrechung im Gebete verharrend³⁰.“ Schließlich wird dann noch berichtet, wie Christus nach vierzig Tagen in Gestalt des Philippus dem Bartholomäus und der Marianne erscheint und ihnen verkündet, daß Philippus in das Paradies eingegangen sei³¹. Der Zusammenhang zwischen der Totenliturgie und der volkstümlichen Eschatologie ist in den Philippusakten deutlich erkennbar. Ob nun überhaupt die Eschatologie zur Liturgie geführt hat oder umgekehrt die Liturgie Ausgangspunkt für die Eschatologie gewesen ist, läßt sich hieraus noch nicht sagen. Wenn der Volksglaube von der vierzigtägigen Wartezeit der Seele schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen ist, was wahrscheinlich gemacht wurde, wird man wohl der ersteren Vermutung zuneigen dürfen. Dann hat sich die Feier des vierzigsten Tages in christlicher Zeit von der Balkanhalbinsel aus auf Grund dieses Volksglaubens nach Westen hin bis nach Mailand und den Dalmatischen Inseln, nach Süden hin

²⁸) J. Goar, *Euchologion, sive Rituale Graecorum* S. 540.

²⁹) *Acta Philippi* 143 AAA II, S. 83 Z. 8 ff. (ed. Bonnet).

³⁰) *Acta Philippi* 147 AAA II, 2 S. 88 Z. 5 ff. (ed. Bonnet).

³¹) *Acta Philippi* 147 AAA II, 2 S. 89 Z. 6 ff. (ed. Bonnet).

über Konstantinopel — Syrien — Palästina — Ägypten bis nach Äthiopien und im Osten bis nach Südrußland hin ausgebreitet. Dabei soll die Möglichkeit anderer Einflüsse, die noch der Untersuchung bedürfen, nicht in Abrede gestellt werden. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß auch nach mandäischem Glauben die Seele erst am vierzigsten Tage nach dem Tode gerichtet wird ³².

³²) M. N. Siouffi, *Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs* (Paris 1880) S. 202 f.

Verzeichnis der Schriftstellen.

Altes Testament.

Genesis	21, 22 54 77 ¹³	Psalmen
2, 2—3 48	34, 8 6 8 12 47	15 (16), 10 63
25, 29—34 100	49 171	101 (102), 7f. 75
50, 10 30 54 127	34, 9 8	Hiob
152	Joſue	4, 22 55
Levitikus	7, 24—26 150	Sirach
12, 1—5 195 ²⁷	8, 29 150	22, 12 31 152
25, 1 63	Richter	Tobias
Numeri	11, 40 7 7 ²²	4, 17 116
6, 9 170	I Samuel	Judith
19, 10—12 57	31, 13 152	16, 24 152
19, 11 152	II Samuel	Jeremias
20, 29 170	18, 17 150	4, 3 176
25—26 77	I Chronik	Daniel
31, 19 57 ¹²	10, 11—12 152 ⁷	7, 25 72 ⁵⁶
Deuteronomium		12, 7 72 ⁵⁶
21, 13 171		

Neues Testament.

Matthäus	Lukas	Apostelgeschichte	6, 11 65 ³⁹
26, 53 87	24, 21 62	2, 27 63	7, 9 65 ³⁹
27, 62—66 62	Johannes	5, 6 54	7, 13 65 ³⁹
28, 1 64	11, 31 63	5, 9 54	11, 8ff. 70 72
Markus	11, 39 61	Apokalypse	
16, 1f. 64f.		3, 5 65 ³⁹	

Namen-, Wort- und Sachregister.

Die hochgestellten Zahlen verweisen auf die Anmerkungen. Eine ⁰ bedeutet eine Anmerkung, die auf der vorausgehenden Seite beginnt, aber auf der durch die Ziffer bezeichneten Seite das Stichwort bietet. Eckige Klammern um einen Namen bedeuten soviel wie Pseudo, also [Ambrosius] = Pseudo-Ambrosius.

- Abeghian, M. 14 14⁴⁶
 Abel 188
 Abendmahlsfeier, monatl., für Verstorbene 21
 Abiut 68
 Abrahamus Ecchellensis 25 25¹⁹
 Abt, A. 169³⁵
 Achelis, H. 148⁶
acopus 187
 Acta Johannis 1¹ 2⁶ 27 3⁸ 3⁹; vgl. Johannesakten
 Acta Philippi 191 196²⁹ 196³⁰ 196³¹; vgl. Philippusakten
 Acta Sanctorum Boll. 40 40⁴⁵
 Adambuch, griech. 157; — slaw. 5 5¹⁶ 131¹⁶
 Adonismysterien 155
 Aelian 109 109⁸⁰
 Aetheria 7 9
 Agape 66
 Agapius 66
 Ahuramazda 58 122; vgl. Ormuzd
 Aischines 120 120³ 125 125¹⁸
 Aischylos 110⁸³
 Aisopos 126
 Alalkomenios (Monat) 111
 Albers, B. 39³⁹
alienigenae = Heiden 37³¹
 Alkman 103
 Allerseelenfest, am Tage nach Pfingsten 50; am Tage vor Pfingsten 51¹³
 Alteserra 40 40⁴⁶
 Amante, A. 83 83³⁴
 Ambrosius 47f. 47¹ 48² 115 158 158³² 159³⁵
 [Ambrosius] 38 38³⁶ 46
 Amen = Eucharistiefeyer 196
 Amente 69
 Amenthes vgl. Amente
amictus 131
 Ammianus Marcellinus 154 155¹⁸
 [Amphilochios] 53¹
 ἀνάβασις τῆς θεοῦ 177
 ἀνάγειν 180
 Anbetung Gottes d. d. Toten 18 86
 Anecdota Graeca 162 167²⁶
 Ankunft Christi, Zweite 191
anniversarium 27f. — *sacrificium* 144
 Anonymus Vaticanus 102
 Anthesterien, Totenfest 169f.
 Anthesterion (Monat) 102
 Antichrist 71
 Antiphon 94 94¹⁵ 95
 Apelt, O. 95¹⁶ 95¹⁷
 ἀφιδρύματα 176
 Apocalypsis Mosis 157

- Apokalypse d. Petrus 71
 Apollon 103 161 165 167 ff.; — v.
 Delphi 168; — von Argos 168;
 Neumondtag und 7. Tag heilig
 168³¹; — Karneios 169
 Apollonios (Monat) 177
 Apollonios Rhodios 80 80²²
 ἀπόνημα 110f.
 ἀπονήσασθαι 111
 Apostol. Konstitutionen 5 5¹⁸ 6 9 22
 30 147; kopt. 20; armen. 13 13⁴²;
 vgl. Const. Apost.
 ἀποθάνοντες 42 42⁵²
 Apotropäische Opfer 148
 Apuleius v. Madaura 37 37³² 134
 134²⁵ 135 139⁴¹
 Argos, Totenkult 169
 Ariel 68
 ἄριστον 111
 Aristophanes 92 93 93⁹ 95 101⁴¹
 102 102⁴⁸ 105⁶³ 106⁶⁴ 112 114
 164 165¹⁸ 168³¹ 170 170³⁶ 170³⁷
 Aristoteles 81
 ἀρώματα 64
 Artemidoros v. Daldis 42 42⁵² 98f.
 99³⁰ 100 100³⁷ 110 110⁸⁴ 119 119²
 139 139⁶⁰
 Artemis 164; Artemis — Selene —
 Hekate 188
 Asche, Zeichen der Trauer 10³² 84
 Assemani, A. 24
 Atargatis 150
 Athanasius 23
 Athenaios 67 67⁴⁴ 97²⁶ 103 103⁵⁰
 105⁶³ 109 109⁸² 111 111⁸⁵ 164 164¹⁶
 169³⁴
 Audollent, A. 173⁴ 173⁵
 Aufbahrung 78 78¹⁷ 93 94 95 106
 184; — dreitäg. 77 79 80; — sieben-
 täg. 135 136²⁹ 155 f.; — öffentl. 95;
 — in der Kirche 11
 Auferstehung Jesu 87f. 118; — leibl.
 70
 Augustinus 30 31⁸ 35 36²⁷ 37 53 75
 76 87 87⁴⁴ 115 115⁹⁸ 127 127¹
 146 146¹ 147² 149 160 171
autopyrus panis 115
 Bad verboten während der Trauer
 78¹⁸ 129
 Bainchoroch 69
 Balsam i. Totenkult 64
 βαπτά 97²⁵
 Bardenhewer, O. 21⁸ 69⁴⁹
 Bar Kapra 84
 Barth, W. 107 107⁶⁹ 108
 Bartholomäusakten 32
 Basilides 66
 Basilika über Grab erbaut 32
 Basiliuskanones 147
 Bauer, W. 61²⁸
 Baum als Darstellung des Toten 174
 Bäumer, S. 27 27²
 Baumstark, A. 10³⁵ 19⁵
 Befristungen auf Fluchtafeln 173
 Begräbnis 65; — von Kindern 15;
 — am Todestage 54 83; — i. d.
 Stadt 124f.; — i. d. Kirche 11
 11³⁶; — verunreinigt 82; vgl. Be-
 stattung
 Bekränzung d. Totenstatue 168; —
 der Götterbilder 165f.; vgl. Kranz
 βεμβράς 97¹⁰⁰
 Benno II. v. Osnabrück 39
 Bensly, R. L. 157²⁷
 Bērçma 122
 Besessenheit als Strafe 32
 Bestattung a. Todestage 2 36 f. 134
 154 190; — a. dritten Tage 54 65
 95 f. 123; — a. neunten Tage 135;
 — a. vierzigsten Tage 185; — früh-
 morgens 36; — vor Tagesanbruch
 95; — mit Gesang 28; — öffentl.
 95; — vor der Stadt 95; — i. d.
 Stadt 124f.; — m. Steinen 150ff.;
 — öffnet d. Unterwelt 79 106; vgl.
 Begräbnis
 Bibeltext, Veränderungen 5ff.
biduum 88
 Binsenmatte i. Totenkult 45
 Binterim, A. J. 38 38³⁷
 Bischoff, E. 164¹³ 177 177²³
 Blümner, H. 78¹⁷ 131¹⁹ 136²⁹ 186³⁰
 Blutspende 112
 Boesch, F. 101 101⁴³

- Bohne, i. Totenkult 105; — Spekulation 194
 Bohnenkochen 103⁵²
 Böklen, E. 59¹⁹ 70⁵¹
 Bonnet, M. 32 32¹² 33 33¹⁷ 33¹⁸
 Börtzler, F. 182 182¹⁷
 Bousset, W. 60²⁶ 71⁵²
 Braun, O. 19⁵ 24 24¹⁷ 25 25¹⁸ 25²⁰
 26 26²²
 Brinkmann, A. 53¹
 Brockelmann, C. 13 14⁴⁴
 Brot i. Totenkult 73 115 116; — i. Hekateopfer 165; — heiliges 34
 Brotbrechen 2
 Brüder i. Gott 66
 Bücheler, F. 38³³
 Büchler, A. 59²²
 Bursian 136²⁹
 Butler, C. 17³
 Buxtorfius, J. 153 153¹⁰
 Caesar, C. 39³⁸
 Caesarenapotheose 130
 Caesarius v. Heisterbach 39f. 40⁴⁴
 Canones d. Basilius 22 26 147
 Canones Clementis 16 20 22; vgl. Petrus, Brief d.
 Canones ecclesiastici 22
carbassinum 34¹⁹
 Cassius Dio 128 128⁵ 129 138
 Celsus 187 187³² 189
cena novemdialis 115 129 132
 Ceres 144
 Ceres hymnus 125
 Charmon 68
 Charon 91 92
 χειροτονεῖν 99³⁴
chernites 188
 Chinvat 58
 Choen 102
 Chrisma 28
 Christ, W. 81²⁷
 Christentum und Totenkult 114ff. 146ff.
 Christus Totenrichter 16 18f.; — erschienen i. Gestalt des Philippus 196
 χθόνιοι 172
 Chytren Totenfest 102 169 170
 Cicero 97 97²⁴ 99³¹ 99³³ 101 101⁴²
 129 129⁷ 129⁸ 129⁹ 131 131¹⁶ 132²¹
 138 138³⁴ 138³⁵ 138³⁶ 141ff. 141⁴⁶
 143⁵² 144⁵⁹ 145⁰
cilicium 39
 Cincius 144
in cinere et cilicio 39⁴⁰
in cinere mori? 41
 Codex iuris canonici 31
 Coemeterien, Stätten des Totenmahles 146
 Cohn, L. 101 101⁴¹ 175 176¹⁸
 Collitz, H. 168²⁹ 168³⁰
commendare 40⁰
 Commodian v. Gaza 69 70⁵⁰
 Connolly, R. H. 26²²
 Constitutiones Farfenses 40 41
contestatio 28
 Conybeare, F. C. 14 14⁴⁵ 15 15⁴⁸
 15⁴⁹
corpus 87f.
 Corpus glossariorum latinorum 132²²
 Corpus inscriptionum latinarum 38³³
 143⁵¹ 144⁵⁶
 Cotelerius 16¹
 Cousin, G. 177²⁵ 177²⁶
 Çraosha 73
 Çraosh-darun 73
 Çraosh-yahst 73
 Cruel, R. 40⁴³
 Cruquianus 136²⁹
 Crusius, M. 104⁵⁶
 Crusius, O. 106 106⁶⁵ 109⁷⁷ 165¹⁹
 Curtius, E. 177
 Cyprensälbe 187
 Cypressenzweig beim Tode 139 139⁴²
 Cyprian 37 37³¹
 Cyrill v. Jerusalem 62⁰
 Daevas 58
 Δαίμων χθόνιος 172f.
 Dämonen 32 56; vgl. Luftgeister, Engel, Geisterglaube u. ä.
 δάφνινος στέφανος 168²³
 δεκάται 124f.
 Delphi 168
 Demeterhymnus 121

- Demeteropfer 124
 Demetrius v. Phaleron 101
 Demetrius v. Skepsis 169³⁴
 Demosthenes 82 82³² 99 99³⁴
 [Demosthenes] 95 95¹⁹
denicales vgl. *feriae denicales*
deponere = bestatten 37; — = auf
 die Erde legen 42ff.
depositio 37ff.; — = Tod 38
depositus = Toter oder Sterbender?
 42; = desperatus 42f.
 Disdaskalie, syr. 147 149
 Didymos 102
 Diehl, C. 177²⁵ 177²⁶
dies depositionis 38
dies natalis 38
 Dieterich, A. 188 188³⁴
 Dindorf, L. 181 181¹⁰
 Diogenes Laertios 109⁸⁰ 156²³ 194
 194¹⁷
 Dionysos 102
 [Dionysius Areopagita] 29
 Dioskurides 186 187 187³¹
 Dittenberger, W. 112 112⁸⁷ 113⁹⁰
 120 174¹⁰
 Dölger, F. J. VII 1 1² 2⁵ 10³⁴ 39³⁹ 39⁴⁰
 42⁵² 60²⁵ 66⁴¹ 67⁴³ 74³ 75⁴ 75⁵
 77¹¹ 81²⁴ 82³² 83³⁴ 85³⁷ 89 89⁴⁹
 91⁵ 99³² 100³⁷ 100³⁸ 103⁴⁹ 103⁵³
 106⁶⁴ 109⁷⁶ 109⁷⁸ 109⁸⁰ 114⁹⁵
 114⁹⁶ 116¹⁰³ 134²⁶ 162⁶ 164¹⁷
 165²¹ 184²¹ 194 194²⁰
 Donatus 140 140⁴⁵
 Donders, A. VII
 Dreißigsten, Die 163; vgl. *τριακάδες*,
 Totenopfer, Totengedächtnistage
 Dreiweg 164 165
 Dritten, Die 5. 93; vgl. *τρίτα*, Toten-
 opfer, Totengedächtnistage
 Du Cange 34²¹
 Duchesne, L. 195²⁷
δύσις τῆς θεοῦ 177
 Ebedjesu 24 25 75
 Ebel rabbathi 44 44⁵⁷ 45 63
ἐγγνισμα 167 168 169
 Eid v. Christen verweigert 66
 Einbalsamierung 185
 Eitrem, S. 97f. 98²⁷ 122¹¹ 170³⁸
ἐκεῖσε 101 109
ἐκφέρειν 95
ἐκφορά 163
 Elias und Henoch 71
 Eliasapokalypse 71
 Elfenbein 188
 Embryo, menschl., Entwicklungs-
 gesch. 179f.
 Empedokles 156²³ 166 194
 Empfängnis, Spekul. über 179f.
ἐναγίζειν 184
ἐναγίσματα 101³⁹
ἐνاتا 5 6 6¹⁹ 90 91 92 96 119 120
 121 125 162f. 180 184; vgl. Toten-
 opfer, Totenmesse, Totengedächtnis-
 tage
 Engel als Führer i. Jenseits 17; —
 als Seelengeleiter 55 85 86 180
 191; vgl. Eschatologie, Michael
 u. ä.
ἐνιαύσια 112 114
ἐννεαμηνιαία 180
ἐννημαρ 121 121⁷ 121⁸
ἐπί<στω> 113⁹¹
 Ephräm 25 25²¹ 40 62 62³⁰ 74 74³
 75 171
ἐπιτύμβιοι 172
epulum funebre 129
 Erbsen im Totenkult 101 105; vgl.
 Totenopfer, Totenmahl
 Erde als Göttin 167; vgl. Ge; auf
 der Erde sterben vgl. *deponere*
 u. ä.
 Ermordete i. Totenkult 82 82³²
 Erscheinung d. Toten a. 3. Tage
 66; — a. 7. Tage 152 156; — a.
 9. Tage 120; vgl. Eschatologie
 Eschatologie, Christl. 16—19 83f.
 86 87 88 154f. 157 158 180;
 griech.-heidn. 56 82f. 174; — jüd.
 54ff. 59 171; — pars. 57f.; —
 volkstüml. 60 53¹ 65 189; — u.
 Totenliturgie 75 118 159; — u.
 Physiologie 192ff. 196; vgl. Seele,
 Seelenglaube u. ä.
 IV Esra 157 158
 Essen-Borbeck 49

- Ettig, G. 165¹⁹
 Eucharistie, a. Grabe verb. 22; —
 in Coem. 148; — als Wegzehrung
 4; — für Verstorb. 86; — als Opfer
 196; vgl. Totenmesse, Totenge-
 dächtnistage
 Euchologion 45 45⁶⁴ 107 108
 Euripides 83 83³³ 93¹¹ 119²
 Eusebius 66⁴¹
 Eustratios 4 30
 ἔξηγησις 119
exequiae 36²⁸ 149¹¹
 Exequien 87f.; für verst. Papst 31
 Exorzismussalbung 29⁶
 Evodius 35 87

 Fabulae Aesopicae 126¹⁹
 faille 131¹⁸
 Falge 131¹⁸
 Farfa 39 39³⁹
 Fasten 41⁵¹ — 40täg. b. Juden
 175; vgl. Totenfasten
 Felsengrab 65; vgl. Grab, Grabbau
 Ferialia 138
feriae 127 128⁰ 139 142; — *deni-*
cales 127 140ff. 144; — *publi-*
cae 141; — *privatae* 140
 Férotin, M. 49 49⁵ 50
 Festus 132 140 143
 Feuer, i. Jenseits 69; — ewiges 19;
 vgl. Hölle; — i. Trauerhause ge-
 löscht 139 167
 Firmikus Maternus 174 174⁹
 Flavius Josephus 9 9²⁸ 10³³ 152 152⁸
 153 153⁹ 171⁴⁰
 Flemming 148⁶
 Fluchtafeln 172ff.
 Förster, R. 182 183¹³
 Franz, A.
 Freistedt, H. VII
 Frey, J. 116 116¹⁰²
 Frühstück d. Toten 103
 Fuchs, C. 108⁷⁵
funestus 138
 Funk, F. X. 6
funus 139 144

 Galen 193 193¹⁴
 Gallen v. Hierapolis 150 170
 Galmei 187
 Gaudin, A. 104⁵⁹
 Gâthâ Ushtavaïti 58
 Gebet, f. Verst. 83; — b. d. Juden
 171; — a. Grabe 28
 Gehängter 54
 Geisterglaube 34f.
 Geisterstunde 165¹⁹
 Gellius 144 144⁵⁵
 Georg v. Arbela 26
 Gerlachius 104⁵⁶
 Gerste i. Totenkult 81 165 167; —
 -brot 100
 Getaufte i. Totengericht 16
 Getreidekörner i. Totenkult 104 105
 Gjerstad, E. 105⁶³
 Glück, C. F. 40⁴⁶
 Goar, J. 104 105⁶⁰ 105⁶² 105⁶³ 108
 108⁷² 196 196²⁸
 Goldschmidt, L. 156²⁵
 Götter, olymp. 170; — -bilder 165;
 — bekränzt vgl. Bekränzung, Kranz
 Grab, Grabanlage 3 3⁸ 3⁹; — aus
 Stein 65 vgl. Stein, Steinhafen;
 — versiegelt 108; — Wohnung d.
 Toten 99; — Stätte des Toten-
 opfers 91; — als Tisch 98²⁹ 99
 99³² 111; — -besuche 14 63 148;
 — -öffnung 63; — -richtung 109;
 — -wache 63 82 82³²; — -stein be-
 kränzt 91, gesalbt 91 111; vgl.
 μνήμα μνημεῖον, τάφος Stele u. ä.
 Granatapfelkörner 105
 Gregor d. Gr. 34 35²² 35²³ 35²⁶
 Gregor v. Nazianz 176
 Gregor v. Tours 32 32¹¹ 33 33¹⁸
 34¹⁹ 156²²
 Gregor X. 149
 Grundeln 99
 Grüneisen, C. 171⁴²
 Gry, L. 72⁵⁶
 Gutherus, J. 94¹⁴

 Haarscheren u. Trauer 170
 Hades 79; — in d. Luft 56; —
 -strom 79; -spekul. 57; vgl. Unter-
 welt, Hölle, Tartaros u. ä.

- Halm, C. 41
 Hammels, J. VII 131¹⁸
 Haoma 122
 Harpokration 103⁵² 161 161¹ 162
 Hartmann 151⁴
 Haruspices 127
 Haschkaba 171
 Hauber, E. 148⁶
 ἑβδομα 10
 ἑβδομή 168²⁹
 ἡγεμονικόν 193
 Hegesippos 97 97²⁶ 99
 Ἡγήτωρ 169⁰
 Hehn, J. 57 57¹⁴ 153 153¹¹
 Hl. Schrift u. Totengedächtnistage 53
 Heirat u. Trauer 171
 Ἑκαταῖα 167
 Hekate 161 164 165 165¹⁹ 176; —
 als Lichtgottheit 165; — ἡ θεός 177;
 — σαρκοφάγος 188; — u. Hermes
 169; — -mahlzeit 167; — -mahl-
 zeit und Totenopfer 166f.
 Hennecke, E. 77¹¹
 Herakles 166
 Herakleides 97²⁴ 194; — Lembos 81
 81²⁸; — Pontikos 156 156²³
 Herd = Opferstätte 166
 Hermes 161 165 167 173; — 4. Tag
 heilig 168³¹; — -opfer i. Argos
 169; — als Seelenführer 169; —
 als Totengott 169 170³⁸; — Chtho-
 nios 102 112 170; — und Hekate
 169
 Hermetische Schriften 55
 Herodian 130 130¹²
 Herodot 80 80²³ 184 185²⁴ 185²⁵
 Heroenkult, vgl. Herakles
 Herrmann, C. F. 177 177²¹
 Hertlein, F. K. 138³⁷
 Hesychios 124 124¹⁵ 162 162⁷
 Hierapolis 150 170
 Hieronymus 9 9³¹ 10³² 10³³ 11³⁶ 12³⁸
 12³⁹ 67 67⁴³ 190³
 [Hieronymus] 76 76⁹
 Hiller v. Gaertringen, F. 112
 Himmelfahrt Jesu u. Eschatologie
 87
 Himmelsgottheit 138
 Hippokrates 187 187³³
 Hippolyt 77 77¹²
 Hirschfeld, O. 39⁴¹
 Hirzel, R. 194 194⁹
 Historia Lausiaca 17 17¹
 Hochzeit, verbot. an Ferialia 139; —
 -bräuche 140
 Holder, A. 133 136
 Hölle 19⁵
 Homer 77¹⁴ 78¹⁵ 78¹⁶ 78¹⁷ 78¹⁸ 79²⁰
 79²¹ 121⁷ 121⁸
 Honig 104; — i. d. Medizin 187; —
 -gemisch 91; — -kuchen 93 93¹²
 Horaz 132 133 133²³
 Horner, G. 20⁷ 22 22¹¹
 Huber, M. 156 156²¹
 Hübschmann 58¹⁷
 ὕδροποσία 177
 Hülsenfrüchte i. d. Medizin 187; —
 i. Totenkult vgl. Bohnen, Erbsen,
 Linsen
humatus 143
 ὕδροποσία 177
 Hypereides 161 162
 ὑποχθόνιοι 176
 ὑποθυμίζ 67 67⁴⁴
 Jacoby 185 185²⁶
 Jagič, A. 51⁶ 86 108⁷³ 108⁷⁴ 191⁶
 Jakob v. Batnä 116 116¹⁰⁴ 117
 117¹⁰⁵ 117¹⁰⁶
 Jakob III. Katholikos 12
 Jakobus u. Marianus 66
 Jamblichos 56
 Jaussen, A. 58¹⁵ 151³ 157²⁹
 Jenseitsglauben 20 53; vgl. Eschato-
 logie, Hölle, Paradies, Seele,
 Unterwelt u. ä.; — J.-mahl 66f.;
 — -strafen 19 68f. 190f.
 IG I 173⁸; III, 1 120⁵; XII, 5 112⁸⁷
 113⁹⁰ 113⁹¹ 113⁹² 113⁹⁴ 123¹³
 Ilberg, J. 175 175¹³
 Imme, Th. 131¹⁸
 Johannesakten 1 2 3 23 89 114⁹⁶
 116
 Johannes Chrysostomus 6 6²⁰ 7 9
 85 85³⁸
 Johannes v. Damaskus 6 6¹⁹

- Johannes Laurentius Lydus 56 56⁹
 56¹⁰ 103 103⁵⁴ 180⁶ 181 182¹⁶ 183
 184 189 193 194 194¹⁸
 Johannes Stilita 13
 Isaak d. Gr. 25
 Isaios 90 90¹ 91² 93¹⁰ 96 119 119¹
 Isidorus Hispalensis 164¹⁴ 166²² 186²⁹
 Isidorus v. Pelusium 17 17⁴ 86
 Isidorus v. Sevilla 37³⁰ 50 51¹¹
 Isigonus v. Nicaea 102
 Jubiläen, Buch d. 9³⁰
 Juda I., Rabbi 54
 Juden, Totenbräuche 103³ 63 f. 152 f.
 . 170 f.
 Julianus 11
 Julianus Apostata 138
 Julius Obsequens 127³
ius pontificium 142
 Justin, Apologet 177
 Justinian, Kaiser 4 4¹⁴ 4¹⁵

 Kaegi, A. 58¹⁵ 73 73¹ 122 122¹¹
 171⁴⁸
 Kaibel, G. 121⁶
 καλλύσματα 124
 κανδήλα 107 108
 καπνοδόκη 166²³
 Karge, P. 151 151³ 151⁴
 Karien 177
 Κάρνεα 168³²
 Karneia 168
 Καρνεία έορτή 168³²
 Κάρνος μάντις 168³²
 Karthago 173
 κατὰ χειρός 111
 κατάκλησις 177
 καθαγίσματα 91
 καθέδρα 162
 Kaufmann, C. M. 38 38³⁴
 Kautzsch, E. 9³⁰ 108⁷⁵
 κήδος 174¹⁰
 Kehrlicht 123 f.
 κείμενος 29 29⁶
 Κέρβερος 93
 Kerzen i. Totenkult 14 40
 Keulers, J. 157²⁷
 Kinder, neugeb. auf die Erde gelegt
 42; — nicht betrauert 128
 Kindertaufe 116
 Kircher, K. 98 98²⁸
 Kittel, G. 72⁵⁶
 Klauser, Th. 98²⁹ 162⁶
 Klee, R. 51 51¹²
 Kleid d. Unsterblichkeit 64; — der
 Seligen 87
 Kleidemos 110
 κλειδὸς πομπή 177
 Klein, S. 54³
 Klöster v. Laien gegr. 12
 Klotz, M. 44 44⁵⁷
 Koehler, U. 96²¹ 113 113⁸⁸
 Kohler, J. 90¹
 Kohut, A. 59¹⁹
 κόκιον 104
 κόκκον 104
 κόλλαβος 105⁶³
 κόλυβα 104 105⁶³
 Kolyba 105
 Konsekration 116
 κόπρια 124
 Korinthen 105
 κράβατος 173⁴
 Krankenheilung 32
 Kranz 66 67 91 92 97 101 106 111
 Krauss, S. 54 54² 63 63³² 63³³
 Kroll 102
 Krumbacher, K. 88 179 179¹ 179²
 180 182 191
 Kühe i. Totenopfer 13
 κούκιον 104
 Kultgottheit symbol. d. Baum 174
 Kultlegende 103⁵²
 κύαμος 103 103⁵¹; vgl. Bohne

 Labyadeninschrift 122 123 125
 Lactantius 71 71⁵⁵
 de Lagarde, A. 5¹⁸
lamentatio 131¹⁶
 Landgraf, G. 135 135²⁸ 136
 Lauchert, A. 13⁴³
 Lazarusperikope 61 75
 Leiche, gewaschen 44; — geküßt
 29; — mit Chrisma gesalbt 28;
 — m. Öl gesalbt 44; — mit Hym-
 nengesang begraben 33¹⁴; — z.
 Kirche gebracht 11; — m. Erde

- oder Stein zugedeckt 28; — -verwesung Spekul. 60; — verunreinigt 54 148
 Leichenkleid 125 131¹⁶; — schwarz 44
 Leichenmahl 101; vgl. Totenmahl
 Leichenordnung v. Julis auf Keos 123
 Leichenspiele 80; — a. 9. Tage 137
 Leichenwache 75; vgl. Grabeswache, Totenwache
 Leipoldt, J. 20⁷ 21 21⁹ 21¹⁰
 Lenz 186 187
 Lewy, H. 195
 Λέξεις δητορικά 162 167
 Lex Tudertina 143⁵¹
 Lex Ursonensis 144⁵⁶
 Liber Ordinum 49 51
 Lidzbarski, M. 153¹⁴
 Liebeswerke f. Verst. 21
 Lietzmann, H. 27² 61²⁸
 Lilien, Symbolik 67
 Linnen 108 108⁷⁵
 Linsen i. Totenkult 97 99 100 100³⁷
 Lipsius, A. 33 33¹⁶
 Liturgie, abendl. 3; — griechische 4; — römische 4; — und Eschatologie 196; vgl. Totenliturgie
 Livius 127 127² 128⁰ 139
 Lübbert, E. 145⁰
luctus domesticus 129
 Lueken, W. 65³⁸ 191 191⁷
 Luftgeister 180
 Lukian 74 74² 91 91⁴ 92 92⁷ 92⁸ 101 101³⁹ 150 150¹ 151 152⁵ 165¹⁹ 166 166²³ 170 170³⁹
 Lykurgos 124
 Lysias 161 161⁴

mafurtium 130
 Mai, A. 134⁰ 134¹ 241⁵ 241⁶
 Maimakterion 111
 [Makarios] 17 53¹ 86 190 195
 Malaxas 86 118 191 192
 Maltzew, A. 5 5¹⁷ 104 104⁵⁷ 105⁶³
 Mandäer 153 197
 Mandeln 105
 Marius Victor 159³⁵
 Markus v. Tamarka 19⁵
 Marmor 186
 Marquardt, J. 131¹⁹ 133²⁴ 136²⁹ 140⁴⁵
 Martin, hl. 41
 Märtyrer holen Seelen ab 66
 Märtyrerberichte 65 ff.
 Märtyrergräber 22
 Martyrium des Mar Abâ 155
 Maseqtâ 153 153¹³
 ματα 176
 Mau, A. 109 109⁸¹ 131¹⁹ 136²⁹ 140⁴⁵
 Mazdayaçna 122
 Medizin volkst. 188
 Mehlbrei auf Märtyrergräbern 115
 Melania, hl. 3
 μεμβράς 100
 Men 120
mensa 99
 Mertens, J. VII
 du Mesnil 142⁴⁸
 Messe, Verstorbene erwähnt bei M. 117; vgl. Totenmesse
 Meyer, E. 64 64³⁵
 Meyer, G. 133
 Michael 64 108⁷⁵ 157 191
 Midrasch 54 55 57 60 63 100 195
 Minotauros 103⁵²
 Mischna 45 148; vgl. Talmud
missa in die obitus seu depositi-
onis 27 36 ff.
missa pro salute vivorum 28
missa parvulorum defunctorum 50
missa de parvulo defuncto 49
missa de quinquagenario defuncti 49
missa de omnibus fidelibus de-
functis 50
 Missale Romanum 27 31 37
 Missale mixtum 50 51
 Mithra 58
 Mittag als Geisterstunde 165¹⁹
 μνήμα, μνημεῖον 3 107
 μνήμαί ἐτησίοι 6¹⁹
 μνημόσυνα 184
 Moëd katon bab. 59
 Mohlberg, C. VII
 Mommsen, A. 161 161² 164
monumentum 36²⁸
 Morosow, G. 104⁵⁸

Mosesapokalypse 88
 Moses v. Chorene 13
 Moses bar Kepha 19⁵ 24 24¹⁷
 Mucianus 186
 Munk, E. 9²⁹
 Münscher, K. 90¹ 91²
 Münzer, F. 156²³
 μύρον 101³⁹ 110 110⁸⁴
 Myrte i. Totenkult 111
 Mysterien d. Proserpina 174
 μυστικόν, μυστικώτερον 176

natalis dies 140
 Naziräer 170
 Nehring, A. 98 98²⁹ 162⁶
 νέκυσ 141
 νεκύσια 176
 νενομισμένα 163
 νεώματα 176 177 178
 Neubruch 176
 Neugeborene vgl. Kinder
 Neumond 164 167; — -opfer 165;
 = Totengedächtnistag 166 f.; —
 Totenopfer 168; — dem Apollon
 heilig 168³¹; vgl. Numenien, νο-
 μηνία
 Neunzahl i. Kulte des Apollon Kar-
 neios 169
nex 141⁴⁶
 Nico 13
 Niederhuber, J. 158 158³⁴
 Nilsson, M. P. 177²⁵
 Niobesage 121
 νομιζόμενα 90 120 163
 Nonius Marcellus 43⁵⁶ 130 130¹⁴
 131¹⁷ 144 144⁵⁸
novemdiale 31 31¹⁰ 96²² 127 ff.
 127³ 129 133 135 146 149; —
 öff. Sühnperiode 127 139; —
 priv. Trauerperiode 127; — =
 Mahlzeit 129; — abgelehnt v.
 Augustin u. Ambrosius 146; vgl.
 Totenopfer, Totengedächtnistage
 u. ä.
novemdiales = päpstl. Exequien 149
novendiales pulveres 132 f. 136
 νοσηνία 164 168²⁹

Numenien 169
 Nüsse, Nußkerne 105

 Oblation 3 116; — am Grabe 146;
 — für Verstorbene 29
 Ochser, S. 153 153¹⁴
 Öli. Totenkult 29 107 108; — -spende
 108; — -salbung des Grabsteines
 91; — -blätter b. d. Bestattung
 124; — -lampen i. Totenkult 14
 Opfer an Demeter 124; — an
 Hermes 169 ff.; — an Apollon
 167; — an Hekate 164 ff.
 Opferkuchen 165
 Opposition d. Christent. 114 ff.; —
 b. 9. Tag 126; — gegen jüdische
 Reinheitsgesetze 147; — gegen
 Totenkult 23; — bei der Wahl der
 Totengedächtnistage 23
 Origenes 61 61²⁹
 Ormuzd 58
 Orval, Abtei 84³⁶
os resectum 143
 Ostia 36
 Ovid 42 139 139³⁸

 παχεῖα χλαῖνα 125
palliolum 34¹⁹
pallium 131¹⁸
 Palme 67 68
panis autopyrus 115
 Pannychis 11
 πανόσπριον 102
 πᾶν σπέρμα 102
 πανσπερμία 101 103 105 170
 Paradies 18 19⁵ 68 108 171 191 196;
 vgl. Jenseits
 παραλήμπται 68 69
 Parcae 38
 Parsismus 57 f. 73 119 122 171
 Passio SS. Jacobi et Mariani 67⁴²
 Passio SS. Montani . . . 68 68⁴⁵
 Paula, hl. 11
 Paulus, Grammatiker 132 132²¹ 140⁴³
 143⁵⁴
 Pausanias 151⁴
 Pelikan, Symbolik 74 f.
 πέμπω δῶρον = verfluchen 172 f.

- Peregrinatio Aetheriae 7²³ 8²⁴ 8²⁵
 περίδειπνον 74² 97 f. 98²⁹ 99³⁴
 Persephone = Mond 56
 Περσεφόνη 176
 Petermann, H. 154 154¹⁵ 154¹⁶
 Petronius 115 115¹⁰⁰ 129 129¹⁰ 129¹¹
 132 132¹⁰
 Petrus, Brief d. P. 16 190; vgl. Ca-
 nones Clementis
 Philippusakten vgl. Acta Philippi
 Philo 9 9²⁷
 Philochoros 102
 Photios 4 4¹³ 30 102 102⁴⁷
 φῶτισμα 29⁶
 Phylakterien 59
 Physiologie, volkstüml. 60; — orien-
 talische 194; — u. Eschatologie
 192 ff.
 Physiologische Erklärung d. Toten-
 gedächtnistage 85 88 179 ff.
 Physiologus 76 76⁸
 Pietschmann 69
 Pistis Sophia 68 69⁴⁶
 Pius IV. 149
 Pius X. 31
 Platon 94 f. 95¹⁶ 95¹⁷
 Plinius 139⁴² 143⁵¹ 156 156²³ 181
 183 186 186²⁹ 188 188³⁵
 Plutarch 21⁵ 80 81 81²⁴ 99 f. 100³⁵
 103⁵² 109 109⁷⁹ 111 112⁸⁶ 120³ 124
 124¹⁶ 130 130¹³ 131 131¹⁵ 166
 167 167²⁵ 167²⁷ 175 f. 193 193¹⁵
 194 194²²
 Pluton = Hades 56 105
 Pollux 82³² 103⁵¹ 163 163⁹ 193
 193¹⁶
 Polybius 124 125¹⁷
 πομπή 177
 pontifex 139⁴²
 porca praecedanea 144 f. 145⁰
 porcus 145⁰
 Porfyrio 133 135 136 148 148⁷
 Porphyrios 165 165²⁰
 porus 188
 Poseidonios 101
 Potamiaina 66
 Poznanski, S. 44 44⁶¹ 45⁶³
 praecedaneum 144
 de Prato, H. 41
 Priesterin i. Totenkult 124
 προαγορεύειν 42⁵² 82³²
 Probst, F. 27 f. 28³ 32
 Prodigium 127
 profana sepulcra 37³¹
 Proserpina 174
 προσκύνησις 179
 προσφέρειν 35²⁶
 προσφορά 116
 Protevangelium Jacobi 76 f. 77¹¹
 πρόθεσις 163
 προτίθεσθαι 95
 προτριακάς 164
 πρότρητα 95
 Protz, J. v. 177 177²⁰
 Prüss, J. 189³⁶
 Psalmengesang b. Begräbnis 11; —
 b. d. Leiche 36
 ψάδιον 45
 Purpur b. d. Bestattung 124; —
 -gewand 125 131¹⁶
 Πυανέψια, Πυανόψια 103
 Pyanepsion 103
 πυάνιον 103
 πύανον 103⁵¹
 Pyriphlegethon 56
 Pythagoräismus 194
 quadraginta 189³⁶
 Quälgeister 70⁵⁰
 Quinctilian 132²² 139⁴¹
 Quinisextum 13
 quinquagenarium 49—51
 Rabbinowicz, J. 44 44⁶² 63 63³⁴ 151²
 Rampolla 31⁰
 Reinheit, kultische 57, 138
 Reinigung a. 10. Tage 120; — Fluch-
 beladener 110; — des Hauses 113
 123; — der Seele 56; vgl. Unrein-
 heit
 Reinigungsopfer 148; — a. 9. Tage
 119
 Reis i. Totenkult 104
 Reitzenstein, R. 60²⁵
 religiosus 143
 respersio 132³¹

Rhodos 174
 Richterbrücke 73
ricinium 130ff.
 Riedel, W. 16 16¹ 16² 23¹³
 Ritualien, armen. 14
 Rochholz 40⁴⁴
 Roeder, G. 193¹¹
 Rohde, E. 2³ 70⁵⁰ 82³¹ 96 96²¹ 96²²
 102 102⁴⁴ 102⁴⁶ 120⁴ 133²⁴ 161³
 164¹⁷ 181 181⁹ 181¹² 182 183
 183¹⁹ 184²² 185¹⁵
 Roscher, W. 165¹⁹ 168³¹ 175 175¹⁴
 182 184 184²⁰ 185¹⁵ 195 195²³ 195²⁴
 195²⁵ 195²⁶
 Rosen 67 87
 Rücker, A. VII
 Ruhe, Ort der 19⁵
 Rutherford 170³⁷

saccus 10³³
sacramenta redemptionis 36
 Sakramentarium Gelasianum 27 50
 146
sacrificium pretii nostri 37⁰
 Salbung d. Toten 64; — der Leiche
 64; — beim Symposion 67⁴⁴; vgl.
 Totensalbung
 Salz vgl. Sterbende
 Samter, E. 39⁴¹ 40⁴⁴ 42⁵³ 123¹⁴ 141
 141⁴⁷ 144
 Sand vgl. Sterbende
 Sarg 92; — aus Cypressenholz 95;
 vgl. Sarkophag
 σαρκοφάγος 187 189; — Bezeichnung
 d. Sarges 188
sarcophagus 186
 σάρματα 124
 Sartori, P. 84³⁶ 101 101⁴⁰ 156²⁴
 Satyrus, Bruder d. Ambrosius 48
 Schaf i. Totenkult 13 73 80
 Scheffelowitz, J. 59 59²⁰ 60 60²⁵ 157
 157²⁸
 Scheintod 63
 Schenute v. Atripe 21
 Scheol 19⁵
 Schmidt, B. 45⁶⁴ 107⁷¹ 165¹⁹
 Schmidt, W. 168²⁸
 Schmitz, H. J. 28 28⁴ 29⁵ 194²¹

Schulte, J. 95¹⁸
 Schürer, E. 8²⁶ 55 55⁶ 158³¹
 Schwally, F. 7²² 116 116¹⁰¹ 171⁴¹
 Schwarz, Farbe des Teufels 85
 Schwein i. Totenkult 144
 Schwert, Bewacher d. Paradieses
 191
 Sechswochenamt 49
 Seebarbe 164
 Seele, von Engeln weggetragen 85;
 — z. Himmel getragen 18; — von
 Dämonen getragen 56; — von
 Geistern geführt 69; — des Guten
 freudig 58; — in Bedrängnis 18;
 — ohne Wissen u. Gedächtnis 24;
 — gebunden 58; — in Linnen ge-
 hüllt 64; vgl. Kleid der Unsterb-
 lichkeit; — = *corpus* 87f.; —
 2 Tage Freiheit 86; — und Auf-
 erstehung Jesu 18; — über die
 Welt belehrt 69; — 3 Tage beim
 Leibe 53 ff. 117 — Entstehung d.
 Glaubens 55; — vom Parsismus
 übernommen 57f.; — 3 Tage i.
 d. Erde 180; i. d. Luft 55; — a.
 4. Tage eingeschlossen 62; —
 Glaube bekämpft 85; — 7 Tage
 Freiheit 156; — 7 Tage b. Leibe
 154 f. 173 f.; — 30 Tage Umher-
 irren 171; — 40 Tage Freiheit 18;
 — a. 40. Tage Entscheidung 180;
 — irrt umher 85 f.; — i. d. Luft
 19⁵ 70; — Wanderung durch Jen-
 seits 18; — am Badeorte 34; —
 b. Leichnam 58; — beim Haupte
 58; — aufbewahrt b. z. Jüngsten
 Gericht 18 f.; — und Leib 85
 192 ff.; — erhält Hilfe durch Ge-
 bet u. Fasten 84; — a. 40. Tage
 n. d. Empfängnis in den Körper
 193 f. 194²¹; vgl. Eschatologie,
 Unterwelt, Paradies, Hölle u. ä.
 Selbstmörder 134
 Selene 164
 σήμα 112
 Seneca 128 128⁶ 193 193¹²
 Senoch, Abt 32
sepultus 143

septenarium 34²¹ 49
 Septenar, Septenarmessen 34 f.
 Servius 43 43⁵⁵ 135 136 136²⁹ 139⁴²
 155 192 193¹⁰
 Siebenschläferlegende 34 156
 Siouffi, M. N. 197
 Sklavenfreilassung 108
 Skythen, Totenkult 184 f.
 Skythien 189
 Sokolow, D. 11³⁷ 51¹³ 104 104⁵⁸
 105⁶³
solvere i. Zauber 132
 Sophokles 94¹³
 Sophoniasapokalypse 55 55⁷
 Σώφρων 176
 Sosibios 103
 Speer i. Totenkult 82 82³²
 Sphaera 68 f.
 Splenios 181
 Σπλήνιος 182
 Spiegel, F. 58¹⁵ 58¹⁶ 122⁹ 122¹⁰ 171
 171⁴³
 Stapper, R. 149¹¹
 Statius 137 137³³
 Stave, E. 59¹⁹
 Stein, assischer 186 f.; — bei der
 Beerdigung 150 f. 154
 Steinhäufen 150
 Steinregen, Sühnung 127 f.
 Steindorff, G. 55 55⁷ 71⁵³
 Stephanus 176
 Sterbekerze 40⁴⁴
 Sterbende, auf d. Boden gelegt 25
 39 ff. 43 f.; — auf Sand oder Salz
 gelegt? 44; — das Kopfkissen
 weggezogen 44⁶¹ 45; — m. Wasser
 abgespült? 44; — mit Öl gesalbt?
 44; vgl. *deponere* u. ä.
 Stoa 192
 Strafe, ewige 55; — zeitliche 69
 Sühnopfer 142; — an Unterwelts-
 götter 83; — apotropäische 110
 Suidas 93¹² 102⁴⁷ 103⁵²
 Sulpicius Severus 41 41⁴⁹
 Sündenstrafe 34
 συλλήψις 179
 Symeon v. Thessalonike 35 35²⁶ 104
 104⁵⁶

Symposion 67
 Synesios 154 154¹⁷
 Syrien — Gallien 33
 τάχυ τάχυ 173⁴
 Tacitus 81 81²⁵ 81²⁶
 Talmud 44 54 57 60 72 156 171
 194
tapetium 40⁰
 τάρφος 3
 Tartaros 56
 Tattam, H. 20 20⁷
 Taufe 29⁶
 Tellus 144
 τελούμενος 29⁶
 Tempelbesuch i. Trauer verboten
 170
 Tertullian 88
 τεσσαρακοστά 3 5 6 6¹⁹ 10 17³ 180 184
 τεσσαρακοσταῖα 176 178
 Testament Abrahams 64 64³⁷; —
 des Diomedon 166; — Hiobs 65
 65⁴⁰
 Teufel als Ankläger 84
 Theodoros 10
 [Theodor v. Canterbury] 28 30 32
 149
 Theodosius, Kaiser 47
 θεοὶ ἐπιτύμβιοι 172
 Theokrit 168 168³²
 Theophrastos 148 148⁸
 Theopompos 102 165 186³² 170³⁶
 170³⁷
 Theseus 103⁵²
 Thukydides 95 95²⁰
 θυμιατήριον 107
tibicines 131¹⁶
 Tiele, C. P. 58 58¹⁸
 Tieropfer i. armen. Kirche 13
 Tod = Meer der Verwesung 62
 Todesengel 62
 Todestag 93; = Bestattungstag 1
 36 137; vgl. Bestattung u. ä.
 Tote, auf den Boden gelegt 42
 45⁶⁴; — in Lumpen gehüllt 42;
 — i. d. Kirche getragen 28; —
 hilfsbedürftig 25; — schwarz 83;
 — durch Opfer genährt 92; —

herumgefahren 185; — vergottet 141; — verunreinigen 170
 Totenbekränzung 94; vgl. Kranz, Bekränzung
 Totenbräuche 44⁶⁰
 Totenbrücke 58
 Totenerweckung 2 61²⁸; — nach 7 Tagen 156
 Totenfasten 74 75 79 80; — 3 Tage 81 83 84; — 7 Tage 29; — 9 Tage 121; — christl. 74; vgl. Fasten
 Totengedächtnistage, christl., Übersicht 51 f.; — i. griech. Kirche 1—5; — i. Syrien 5 f.; — i. Palästina 7—11; — i. Dalmatien? 12; — i. Armenien 12—15; — i. Ägypten 16—20; — i. kopt. Kirche 20 ff.; — i. abessinischer Kirche 22; — in Ostsyrien 24—26; — i. röm. Kirche 27 f.; — i. angelsächs. Kirche 28 f. 34 f.; — i. Nordafrika 30 f. 35 f. — i. Gallien 32 f.; — i. Mailand 47 ff.; — i. Spanien 49 ff.
 Totengedächtnistage, christl.
 2. Tag n. Begräbnis 15⁴⁹
 3. Tag nach dem Tode 1 ff. 10 13 16 ff. 20 24 f. 27 35 47; — am Morgen d. 3. Tages 1 17; — nach 3 Tagen 1 17; — und Auferstehung Jesu 17 24 86 ff.; — Entstehung 86 ff. 114 ff.
 7. Tag 10 10³⁵ 14 20 f. 22 25 27 29 47; — durch Hl. Schrift bezeugt 23 31; — Entstehung 31 149 159
 9. Tag 4 ff. 10³⁵ 13 f. 16 18 18⁵ 24 f. 28 30; — Entstehung 126 149
 12. Tag 16
 14. Tag? 22; — Entstehung 24
 15. Tag 26
 20. Tag 5; — Entstehung 82³⁰
 30. Tag 20 ff. 26 27 ff. 32 34 f. 47; — Entstehung 171
 40. Tag 3 ff. 6 10 ff. 13 16 22 f. 24 35 47 f.; — Entstehung 172 179 f. 189—192 196 f.

50. Tag? 49—51
 60. Tag? 16¹
 3. Monat 180
 6. Monat 21
 9. Monat 180
 Jahrestag 5 16 20 21 27; — vgl. τρίτα, ἑβδομα, τεσσαρακοστά, *anniversarium*, Totenmesse, *missa*, Septenar, Tricenar, *quinguenarium*, Sechswochenamt u. ä.
 Totengedächtnistage, christl. physiol. Erklärung 179 ff.; — und Eschatologie 89 f. 154—158 171 184—186 188 f. 190—198
 Totengedächtnistage, heidnische, i. Persien 73; — i. Indien 122¹¹; — i. Syrien 74 150 ff.; — i. Griechenland 78 f. 90 ff. 96—101 ff. 112 119 ff. 161 ff. 172 ff.; — i. Rom 127 ff.; — b. d. Juden 152 156 170 f.; — b. d. Mandäern 153 ff.; i. Nordafrika 154; — i. Skythien 184 ff.
 Totengedächtnistage, heidnische
 3. Tag 92 ff. 96 ff. 112 ff.
 4. Tag 73 74 79
 7. Tag 152 f. 155
 9. Tag 90 f. 119 ff. 127 ff.
 10. Tag 122 ff.
 12. Tag 124
 30. Tag 161 ff. 170 f.
 40. Tag 176 ff. 184 f.
 Jahrestag 111
 vgl. τρίτα ἑνὰτα τριακάδες, καθέδρα τεσσαρακοστά περίδειπνον, *novendiale*, Numenien, Neumond, Totenopfer, Totenmahl u. ä.
 Totengericht 18 f. 58 f. 84; — a. 40. Tage 16 86
 Totengrube 62
 Totenhymnus 25
 Totenklage 14 30 43 77 79 124 134; 3 Tage 80; — bei Beerdigung verboten 95 122
 Totenkleid 113⁹²
 Totenkuchen 92

- Totenkult, ägypt. 23; — christl. 146 149; — griech. 172; — nichtgriech. 170; — mandäischer 153; — oriental. 82; römischer 120; — skythischer 184; — Einschränkung 113 131 163; — bekämpft 23; — Beurteilung durch Christent. 146 ff.
- Totenliturgie 88; — christl. 149; — griech. 105; — mailänd. 48 f.; — mozarab. 49; — russ. 82³⁰; — und Eschatologie 75
- Totenmahl 74 80²³ 97 f.; — jüd. 152; christl. 147; — a. Grabe 14, 98, 101; — in Coemet. 146; i. Tempel 138; — i. Hause 99; — i. Trauerhause 99; — a. 7. Tage 154; — 7 Tage lang 155; — a. 9. Tage 125; a. 30. Tage 162; — Gastgeber d. Toten 99 111
- Totenmesse 1 3 18 20 23 28 75 86 89; — vor d. Bestattung 36, 37³⁰; — a. Bestattungstage 29; — a. 3. Tage 2 36; — Entstehung 114 ff.; — 40 Tage lang 196; — a. Nachmittags 75; — für Sündenschuld 34; — a. Grabe 1 f. 3 32, verboten 147; — i. d. Kirche 18 22 117; vgl. *ἐνάτα, ἑβδομα τριτα, τεσσαρακοστά, missa*, Septenar, Tricenar, Eucharistie u. ä.
- Totenritual, attisches 82 94; — parsisches 73 171; vgl. Totenliturgie
- Totenopfer 64³⁶ 91 103 110 111 132; — christliches 14; — rückwärts geopfert 110; — von Verwandten gebracht 90 ff.; — nicht von Feinden 93¹⁰; am Ende des Tages, Monats, Jahres 166 f.; — a. dritten Tage nach dem Tode 90 ff. 104 f.; — a. 4. Tage n. d. Tode? 123; — a. 9. Tage 119 ff. 127 ff.; — a. 12. Tage 124; a. Neumondtag 166 168; — a. 7. Tage i. Monat 168; — a. 30. Tage i. Monat 161; — jährlich 113 137; — und Totenmahl zusammengehörig 100 f. 126 132; — u. Totenmesse 114 ff.; vgl. *τριτα, ἐνάτα, τριακάδες καθέδρα, τεσσαρακοστά novemdiale* Numenien u. ä.
- Totenreich, unter der Erde 106; — i. Westen 109; — i. d. Luft 56; vgl. Hades, Jenseits, Seele, Unterwelt u. ä.
- Totensalbung 29 29⁶ 101³⁹ 106
- Totenspeise 100
- Totenspende 64³⁶ 106; — Nahrung d. Toten 106⁶⁵ 109; — Bestandteile 111 112 113⁹⁴
- Totentexte, ägypt. 193
- Totentrauer 64
- Totenvigil 11; vgl. Totenwache
- Totenwache, 3 Tage 35
- Trauer, mit Tod begonnen 131; — öffentl. 81; — christl. 7; — i. AT 6; — b. Babyloniern 154; — b. Griechen 61 119; — i. Indien 122¹¹; — jüdische 5 7 59 63 170 f. 175; — i. Nordafrika 75; — i. Parsismus 122; — i. Sparta 124; — 3 Tage 54 76 f.; — 4 Tage 7; 7 Tage 34 127 153 154; — 9 Tage 4 121 122 122¹¹ 127 134; — 11 Tage 124; — 30 Tage 6 161 170 f.; — 40 Tage 5—9 174 175; — länger als 40 Tage? 12
- Trauerbräuche: Zerreißen des Gewandes 44⁶⁰; — Entblößen der Schulter 44⁶⁰; — Ablegen der Phylakterien 59; — Verbot des Bades 78¹⁸; — Ablegen des Schmuckes 130; — Verbot Fleisch zu essen, Wein zu trinken 153; — Entblößen der Füße 103³ 153; — Verbot des Schminkens 161; — Unterlassen des Bartscherens; vgl. Totenfasten, *saccus*, Reinheit, Unreinheit u. ä.
- Trauerfarben, weiß 130 131 138 ff. schwarz 97 104 119 128 131 138 ff. rot 111
- Trauergottesdienst vgl. Pannychis
- Trauersack 9 f.
- Traum u. Traumdeutung 42 68 87; — i. d. 3. Nacht 66 68; — i. d. 9. Nacht 120

τριακάς, τριακάδες 161 162 165 172
 176; = Totengedächtnistag 161;
 = letzter Tag i. Monat 161 164;
 vgl. Totenopfer, Totenmahl, τρια-
 κοστὰ καθέδρα u. ä.
 τριακοστή 162
 τριηκόστια 163
 Tricenar 35
tricenarium 49
triduum 36²⁷ 41⁵¹ 68⁴⁵
trigenarium 34²¹
 τρίγλη 164
 τριμηνιαία 180
 τρίοδοι 176
 τρίτα 5 6 6¹⁹ 10 91 92 93 94 96²¹
 101 104 105 107 109 112 120 126
 162f.; vgl. Totenopfer, Toten-
 mahl, Totenmesse u. ä.
 τρίτη, ἡ 112 114 125
 Τριτογενή 176
tunicula purpurea 131¹⁶

 Unbeerdigte 70
 Ungetaufte 19
 Unreinheit, der Leiche 57 77 124
 145 167; — 3 Tage? 113; — 7
 Tage 57 150 152; — 9 Tage 120
 122; — 20 Tage 82; — 30 Tage
 170; vgl. Reinheit
 Unterwelt 18 106
 Unverheiratete Tochter erschienen
 120
 Uriel 157
 Usener, H. 10³⁵ 114⁹⁷

Vacante sede apostolica 31⁹
 Vahlen 142⁴⁸
 Varro 130 142f. 143⁵⁰ 144 144⁵⁷
 Vassiliev, A. 64³⁷
 Veilchen, Symbolik 66
 Vendidad 58 122
 Verbrennen der Leiche 78; — sym-
 bolische 174
 Verdoppelung auf Fluchtafeln 173
 Verfluchungen 169
 Vergil 136 137³¹ 137³²
 Verzückung 84

Vespasian 128 138
vigilare = Totenwache halten 36²⁸
vigilia 41
 Vision 66 68
 Vita Bennonis II. 39⁴²
 — Clari Viennae abbatis 40⁴⁵
 — Fulcranni 40⁴⁵
 — Fulgentii 36
 — Laurentii Justiniani 40⁴⁸
 — Mathildis Reginae 40⁴⁵
 — Popponis abbatis 40⁴⁵
 Vizaresho 58
 Volusianus 3

 Wächter, Th. 114⁹⁵
 Wansleben 16¹
 Waschungen 81
 Wasser i. Totenkult 107 110
 Wegzehrung 4 25
 Weihrauch 165
 Wein i. Totenkult 25 91 107 132
 Weizen, 104
 Wernicke 169
 Wessner, P. 136 136²⁹ 140⁴⁵
 Wide, S. 169³⁴ 175¹²
 Wiederkunft Christi 70
 Wilhelm, A. 174¹⁰
 Wilhelm, hl. 40⁴⁵
 Wilson, A. 27¹
 Wissowa, G. 96²² 128⁰ 128⁴ 132⁰
 133²⁴ 139³⁹
 Wöchnerin, unrein 148; — Einseg-
 nung 195²⁷
 Wülker, L. 128⁰
 Wünsch, R. 172 173 173² 173⁶ 173⁷
 175 175¹⁷ 181 181⁸ 182 183 185
 Wünsche, A. 54⁴ 55⁵ 59²³ 60²⁷ 63³¹
 100³⁶ 175¹⁵
 Wurm, H. 149 149¹⁰

 Xenophon 80²³
 — v. Ephesus 2 2⁴
 Ximenes 50
 Xiphilinus 128⁵

 Yaçna 122
 Yasht 58



Zachariae, Th. 40 40 ⁴³	Zeller, E. 193 193 ¹³
Zahlensymbolik 50 57 72 179f.; —	Zeus 105 111 169
3 ¹ / ₂ : 70f.; — 7: 48 159 167; —	Ziehen, L. 81 ²⁹ 113 ⁸⁹ 114 120 ⁵ 123 ¹²
8: 159; — 10: 155 156; — 40: 9f.;	163 ¹¹ 166 ²⁴ 174 ¹⁰ 175 ⁰
vgl. Totengedächtnistage	Zunz 55 ⁶
Zarathustra 58 122	Zwischenzustand 157
„Zehnte“ 123 125	Zwölftafelgesetz 131 132 ²¹ 138

Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen

herausgegeben von

Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach
und Dr. Adolf Rücker, Prof. an der Universität Münster (Westf.)

[Seit 1928 sind die bisher getrennten Sammlungen zusammengelegt. Die Ziffern in Klammern bezeichnen die ursprüngliche Zählung der „Liturgiegeschichtlichen Forschungen“ (LF)]

Heft 1/2: Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum in alam. Überlieferung (C. Sangall. Nr. 348) St. Galler Sakramentar-Forsch. I. Herausgegeben von P. K. Mohlberg. Mit 2 Tafeln. 2. Aufl. in Vorbereitung.

Heft 3: Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar Von Prof. Dr. H. Lietzmann. XLVIII und 186 S. 8.85.

Heft 4: Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa. Mit dem griechischen Paralleltext herausgegeben von Dr. Adolf Rücker, Professor in Münster. XXXII und 88 S. 4.50.

Heft 5/6: Die Konstanzer Rituallentexte in ihrer Entwicklung von 1482-1721 Von P. A. Dold O.S.B. XXXII u. 186 S. Mit 8 Abb., 1 K. u. 2 farb. Wappentf. 8.25.

Heft 7/8: Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones“ und dem „Martirologium Hieronymianum“ von Joh. Peter Kirsch, Prof. in Freiburg (Schweiz). XII und 256 St. 10.—

Heft 9: Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jóhannān I. Hrsg., übersetzt u. im Zusammenhang der gesamten jakobitischen Anaphorenliteratur untersucht von Dr. Hermann Fuchs. LXXXII und 68 S. 7.80.

Heft 10: Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstifts. Bearbeitet von P. Dr. Odilo Gatzweiler O.F.M. VIII u. 224 S. mit 4 Tafeln. 10.—

Heft 11/12: Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D. 47. Fol. 11^v—100^v). Einleitung u. Textausgabe von Dr. P. K. Mohlberg O. S. B.; Untersuchungen von Prof. Dr. A. Baumstark. XLIII und 104 und 199 S. 14.30.

Heft 13 [LF 1]: Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung. Von P. K. Mohlberg. VIII und 52 S. 2.25.

Heft 14 [LF 2]: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Prof. Dr. Fr. J. Dölger. Mit 1 Tafel. XII und 150 S. 6.50.

Heft 15 [LF 3]: Nichtevang. syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends. Im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht von Dr. A. Baumstark. XII und 196 S. 7.80.

Heft 16/17 [LF 4/5]: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Von Prof. Dr. F. J. Dölger. XII und 448 S. 2. Auflage. 17.25, gbd. 19.00

Heft 18 [LF 6]: Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik. Von Egon Wellesz. VIII u. 120 S. 4.80.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen

herausgegeben von

Dr. P. Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach
und Dr. Adolf Rücker, Prof. an der Universität Münster (Westf.)

Fortsetzung:

Heft 19/20 [LF 7/8]: Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Von P. Jos. A. Jungmann S. J. XVI und 256 S. 8.50.

Heft 21 [LF 9]: Die Kathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. Von Dr. Th. Klauser. XII und 198 S. Mit 33 Abbildungen und 23 Tafeln. 8.85, gebd. 10.75.

Heft 22 [LF 10]: Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und Mittelalter. Von Dr. P. Th. Michels. XII u. 102 S. 5.—

Heft 23: Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht. Von Dr. Fritz Hamm. X u. 97 S. 4.80.

Heft 24: Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. Von Dr. Emil Freistedt. X u. 247 S.

Im Druck:

Hellige Musik und heiliger Gesang in der heidnischen Antike und in der christlichen Frühzeit. Von Joh. Quasten.

In Vorbereitung:

Die römischen Perikopenlisten von den Anfängen bis zum 11. Jahrhundert. Von Dr. Theodor Klauser.

Das sogenannte Missale Gothicum (Cod. Vat. Reg. 317). Von Dr. P. Kunibert Mohlberg O. S. B.

Das Sacramentarium triplex von St. Gallen (Cod. Zürich C 43) mit besonderer Berücksichtigung des darin enthaltenen Sacramentarium Ambrosianum. St. Galler Sakramentar-Forsch. II. Von Dr. P. K. Mohlberg O. S. B.

Vetustiora Fragmenta Gregoriana Cassinensis Codicis (Cod. rescriptus 271) ut primum ediderunt C. Mohlberg et A. Wilmarit O. S. B.

Missale ecclesiae aethiopicae edidit Dr. S. Grébaud.

Die ostsyrischen Meßliturgien. Von Prof. Dr. A. Rücker.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft

in Verbindung mit Prof. DDr. Baumstark und Prof. Dr. A. L. Mayer
hrsg. von DDr. P. Odo Casel O. S. B. I. Bd. 1921. 216 S. (vergriffen).

II. Bd. 1922. IV u. 188 S. 7,20, geb. 9,—. III. Bd. 1923. IV u. 252 S. 9,60, geb. 11,50. IV. Bd. 1924. IV u. 421 S. 16,—, geb. 18,—. V. Bd. IV u. 380 S. 14,40, geb. 16,40. VI. Bd. IV u. 443 S. 16,80, geb. 18,80. VII. Bd. IV u. 404 S. 15,30, geb. 17,30.

 Die Mitglieder des Vereins erhalten die Veröffentlichungen des Vereins mit 15% Nachlaß, bei Subskription auf eine Sammlung mit 25% Nachlaß, bei direktem Bezuge vom Verlage.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

DATE DUE

[illegible]

HIGHSMITH # 45220

BL 470 .F74 1924

Freistedt, Emil

Altchristliche
Totengedächtnistage und

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
NEW YORK

it
0
37g
V.24

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY



00030588



S0-GIB-523

